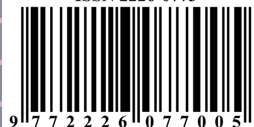
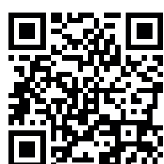
http://www.humanityspace.net
http://www.humanityspace.ru
http://www.гуманитарноепространство.рф





Volume 11, No 3 Том 11, № 3 2022

ISSN 2226-0773

HUMANITY SPACE
INTERNATIONAL ALMANAC

ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

Volume 11, No 3
Том 11, № 3

ISSN 2226-0773

HUMANITY SPACE
INTERNATIONAL ALMANAC

ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

Volume 11, No 3
Том 11, № 3

2022

Гуманитарное пространство. ***Международный альманах*** **ТОМ 11, № 3, 2022**

Humanity space. ***International almanac*** **VOLUME 11, No 3, 2022**

Веб-сайт / Website: **http://www.humanityspace.net**
http://www.humanityspace.ru
http://www.гуманитарноепространство.рф

Издательство / Publishers:
Международная академия образования / International Academy of Education
121433, Россия, г. Москва, ул. Большая Филёвская, 28, корп. 2
Bolshaya Filevskaya, str., 28, building 2, Moscow 121433 Russia

Напечатано / Printed by:
ООО «АЕГ Груп» / A.E.G. Group
125009, г. Москва, Тверская улица, 27, строение 1, подъезд 2
Tverskaya str., 27, building 1, approach 2, Moscow 125009 Russia
Постер-МГУ / Poster-MSU
119296, г. Москва, ул. Молодежная, 3
Molodezhnaya, 3, Moscow 119296 Russia

Дата выпуска / Date of issue: **01.08.2022**
Реестр / Register: **ISSN 2226-0773**
DOI: 10.5281/zenodo.6905603
EDN: AEBRLF

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Shcherbakov Anna Iosifovna
Dr. of Pedagogical Sciences, PhD of Culturological Sciences, Professor
Moscow State Institute of Music named A.G. Schnittke

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-257-273
EDN: CDVHQL

Адаптивная система обучения А.С. Границкой: принципы и возможность применения для обучения дисциплинам богословского цикла

А.М. Смулов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: jeger@bk.ru

Ключевые слова: адаптивная система обучения, проф. Границкая А.С., школа, малые группы, воспитание, образование, интенсификация учебного процесса, многоуровневые задания, система обучения проф. Ильминского, система обучения проф. Рачинского, предметы богословского цикла.
Key words: adaptive learning system, Prof. Granitskaya A.S., school, small groups, upbringing, education, intensification of the educational process, multi-level tasks, the training system of Prof. Ilminsky, the training system of Prof. Rachinsky, disciplines of the theological cycle.
Резюме: В статье раскрываются принципы адаптивной системы обучения проф. Границкой А.С. Приводятся краткие сведения об основах системы, описанных в трудах Выготского Л.С., Гальперина П.Я. и Леонтьева А.Н. Дается оценка системы и проблемы ее внедрения в воспитательно-образовательный процесс. Показывается, что еще до октябрьского переворота 1917 г. в Российской империи под эгидой Русской Православной Церкви были разработаны и успешно внедрены в практику «адаптивные» системы обучения проф. Ильминского Н.И. и проф. Рачинского С.А. Делается положительный вывод о возможности использования адаптивных систем обучения при преподавании дисциплин богословского цикла и называются основные условия для их успешной реализации на практике.
Abstract: The article reveals the principles of the adaptive training system of Prof. Granitskaya A.S. Provides brief information about the basics of the system described in the works of Vygotsky L.S., Galperin P.Ya. and Leontiev A.N. The assessment of the system and the problems of its implementation in the educational process is given. It is shown that even before the October revolution of 1917 in the Russian Empire, under the auspices of the Russian Orthodox Church, “adaptive” systems of teaching Prof. Ilminsky N.I. and Prof. Rachinsky S.A. Makes a positive conclusion about the possibility of using adaptive learning systems in teaching disciplines of the theological cycle and identifies the main conditions for their successful implementation in practice.
[Smulov A.M. Adaptive learning system of A.S. Granitskaya: principles and possibility of application for teaching disciplines of the theological cycle**]**

А.М. Смулов / A.M. Smulov

Социально-экономическое положение в России в последние три десятилетия является основанием для многих «вызовов». Происходящие процессы особенно тяжело сказываются на детях, подростках, юношестве и организации системы их воспитания и образования. Государство практически самоустранилось от процесса воспитания и лишь в последнее время неспешно и коряво к нему возвращается. На данный момент, большей частью, «зарядив» учебные учреждения всех уровней на составление очередных бумаг: планов, графиков, «дорожных карт» и т.п.

Дети, оставшиеся без надлежащего воспитания и попечения, когда семья и школа не справляются с возникающими проблемами, а «верховодят» в растлении молодежи интернет и другие СМИ, испытывают жесткие стрессы и депрессии. Уровень самоубийств среди молодежи в России на пятом месте в мире.

В учебные заведения приходят самые разные дети: одаренные, обычные, дети с ограниченными возможностями здоровья. Поэтому в учебно-воспитательном процессе индивидуально должны учитываться особенности развития обучаемого.

В документах «Концепция модернизации российского образования» …до 2025 и …до 2030 гг. обозначена цель (общеобразовательной школы): формировать целостную систему универсальных знаний и умений, опыт самостоятельной деятельности и личной ответственности обучающихся… Но пока это только слова.

И все же, сказанное, в случае последовательной реализации, настоятельно требует адаптации обучения и воспитания учащихся.

Автор Терешко Е.О. в своей статье отмечает, что «Адаптивной называется образовательная система, способная каждому ученику помочь достичь оптимального уровня интеллектуального развития в соответствии с его природными задатками и способностями». Под термином «оптимальный», в данном случае, следует понимать «наивысший» уровень.

В связи с возникшей ситуацией вспомнили об «адаптивной системе обучения» (АСО) проф. А.С. Границкой,

разработанной, внедренной в школьный учебный процесс в последней четверти XX в. и опубликованной в 1991 г. в работе «Научить думать и действовать» (Границкая,1991).

Однако вспомнили не очень явно: при ссылках на автора методики часто искажается ее отчество, в интернете невозможно найти никаких известий, даже краткого упоминания, об этом авторе, ее фотографию. На сайте Московского государственного лингвистического университета, б. Московском государственном педагогическом институте иностранных языков им. Мориса Тореза нет ни строчки о бывшем его профессоре Антонине Степановне Границкой. Сама методика, при различных на нее ссылках, именуется по-разному, ее элементам присваиваются ошибочные наименования. Мастер-классы, проводимые для учителей, ограничиваются лишь общей информацией о методе и не вдаются вглубь этой системы. Такой же поверхностностью страдают и опубликованные рефераты. Иллюстрации копируются из книги Границкой А.С. без какой-либо «адаптации», фрагменты текста книги «калькируются» без ссылок на первоисточник.

Сама проф. Границкая определяла свою систему следующим образом: «Под адаптивной системой обучения (АСО) понимается способ обучения, который обеспечивает адаптацию к индивидуальным особенностям обучающихся и способствует интенсификации учебного процесса за счет изменения его структуры» (Границкая, 1991). Другие авторы дают схожие, но различные по степени детализации определения АСО.

Целью АСО автор определяла: «выявление нереализованных в учебном процессе резервов и возможностей» (Границкая, 1991). И здесь можно увидеть разнообразие схожих по смыслу определений цели у различных «эхо-авторов».

Автор Тимофеева Н. так формулирует задачи технологии: «обучить самостоятельной работе и самоконтролю, сформировать учения самостоятельно добывать знания, адаптировать учебный процесс к индивидуальным особенностям школьников» (Тимофеева Н.). По сути - та же цель!

Разработка технологии была вызвана множественными недостатками доминирующей системы обучения, в частности:

«- при опросе отдельных учащихся остальные в работу почти не включены;

- при проверке тетрадей - большая трата времени, а ученика интересует оценка;

- безделие учащихся на уроке, притворяются, что слушают, привычка ко лжи;

- регулярная самостоятельная работа не проводится;

- низкая контролируемость результатов деятельности обучения учащихся;

- плохая обратная связь;

- сплошной контроль (письменные задания) выполняет преимущественно оценочную функцию;

- нет достаточной возможности адаптироваться к индивидуальным особенностям учащихся во время урока;

- дифференцированные задания определяются на основе субъективной оценки;

- эффективность индивидуальной работы сводится на нет;

- психологически не всегда оправдано заслушивать неподготовленные ответы перед всем классом, ставить в сложное положение ученика, вызывающее падение веры в собственные силы;

- нежелательная работа со слабыми учениками после уроков (усиливают перегрузки, а если ученик больной? Или у него ослабленное здоровье…);

- ежедневные перегрузки учителя;

- не все выполняют домашнее задание, поэтому трудно вести урок, страх за невыполнение программы, ориентация на среднего, а остальные - слабые, сильные?...» (Беспалько В.П.). И это относится к оценкам конца XX в., а что же тогда можно сказать про недостатки современного состояния образования?

Метод Границкой А.С. имел своих предшественников: российских проф. Ильминского Н.И. (†1891) и проф. Рачинского С.А. (†1902), американки Паркхарст Елены (Паркхерст Хелен) - метод впервые опубликован в 1919 г. в г. Дальтон (США) и получил наименование «Дальтон план». Русский перевод представлен изданием 1924 г. (Паркхерст, 1924) и

последующими, вплоть до 1935 г.

В отличие от успешного внедрения и распространения методов Ильминского и Рачинского в российской дореволюционной (1917 г.) школе (на их сути мы остановимся ниже), метод Паркхарст внедрялся в СССР в 20-х гг. XX в., и был снят с повестки дня в первой половине 30-х гг. из-за полной своей дискредитации.

Справедливости ради заметим, что метод Паркхарст Е. был разновидностью «проектного метода», интерес к которым присутствует в сегодняшней жизни учебных заведений.

Автор Беспалько В.П. так формулирует сущность метода Границкой А.С., заключающейся «в одновременной работе учителя по:

- управлению самостоятельной работой всех учащихся;
- работе с отдельными школьниками - индивидуально;
- осуществлению учета и реализации индивидуальных особенностей и возможностей детей;
- максимальному включению всех в индивидуальную самостоятельную работу» (Беспалько В.П.).

С этой целью автор метода предлагает применять в учебном процессе многоуровневые (как правило, трех уровней: на оценки «удовлетворительно», «хорошо» и «отлично») задания с адаптацией. Понятно, что объем и трудоемкость этих заданий возрастает от уровня к уровню. При этом выбор начального уровня остается за учащимся.

Отсюда следует, что создание учебных материалов для самостоятельной и парной работы учащихся по предметам становится важной самостоятельной задачей преподавателя. Как замечает Тимофеева Н., таких материалов «на данный момент», то есть на 2020 г., не разработано (Тимофеева Н.). Авторские поиски указанных материалов в свободном доступе, на момент опубликования настоящей статьи, также не увенчались успехом.

Основной упор делается на самостоятельную работу обучаемых, которая проводится преимущественно в парах (малых группах):

- «статическая пара» - учащиеся сидят за одной партой и работают в паре между собой. Режимы работы: взаимообучение и взаимоконтроль;

- «динамическая пара» - группа из 4-х обучаемых, сидящих за соседними партами и работающими попарно (всего у каждого получается три варианта пары). Режим работы: коллективное взаимодействие;

- «вариационная пара» - малая группа из 4 чел., обмениваемые учебные материалы прорабатываются каждым участником группы. Режим работы: обработка разнообразных материалов.

Для экономии затрат времени учителя, подход предполагает подготовку им помощников из числа хорошо успевающих учеников (как это и было принято в церковно-приходских школах до 1917 г.). И это тоже требует своего времени. Возникает определенный парадокс: «замкнутый круг дефицита времени».

«Индивидуальная работа учителя на уроке заключается в сотрудничестве учителя с каждым учеником: настрой, помощь, совет, поощрение; "во включенном" контроле, в ходе которого определяет степень самостоятельности учащихся, смотрит, как они осуществляют взаимоконтроль, как помогают товарищу, не проявляют ли излишней строгости, выставляя оценки за этот этап работы; в "отключенном контроле", который предполагает работу учителя с учеником по материалам дифференцированным для индивидуальной работы с каждым учеником, главной задачей учителя прежде всего является, перестройка привычной структуры урока так, чтобы каждая минута рабочего времени каждого ученика была занята активной деятельностью, общением учащихся друг с другом, овладением приёмами самостоятельной работы» (Беспалько В.П.).

Таким образом, целью учителя является создание благоприятных условий для обучения и развития обучающегося, сохранение его психического здоровья. Ученик же отслеживает и оценивает результаты своей успеваемости с помощью «тематической технологической карты» или при непосредственном участии учителя. Последнее так же требует дополнительных затрат времени от педагога для подготовки комплекта тематических карт по дисциплине и самоподготовки. Партнерами обучаемого с самообучением являются: соученик,

учитель и техническое средство обучения, иными словами, действуют микросистемы субъектов: «ученик - ученик», «ученик - учитель», «учитель - коллектив учащихся», «ученик - коллектив учащихся» (Тимофеева Н.) и система субъект-объектного вида «ученик - учебное пособие».

Советский педагог и психолог Выготский Л.С. (†1934) отмечал: «Если на уроке ученик переживает свои успехи или неудачи, то это способствует включению мотивационных центров» (Беспалько В.П.).

Каковы же критерии успешности урока при применении АСО? Вот каким составом элементов определяет эффективность урока автор Кучина И.С.:

«- активная мыслительная деятельность каждого учащегося в течение всего урока;

- обеспечение эмоциональной сопричастности ученика к собственной деятельности и деятельности других;

- мотивация познавательной деятельности учащегося;

- обеспечение рефлексии и самоконтроля учащихся в процессе деятельности в течение всего урока;

- наличие самостоятельной работы или творческого задания на уроке;

- оценка уровня усвоения полного знания (все ученики получают на уроке отметки);

- главная цель - развитие интеллекта» (Кучина И.С).

Как видим, эти компоненты вполне соответствуют «определению» Л.С. Выготского.

Урок в АСО предполагает следующие ключевые этапы:

1. Объяснение учителем нового материала (не больше 10 мин.).

2. Выдача учителем заданий, которые учащиеся самостоятельно выполняют в классе под контролем учителя.

3. Взаимоконтроль учащихся. Учитель при этом оценивает не только саму выполненную работу, но и качество ее оценки контролирующим учеником.

4. Самостоятельная работа обучающихся в рамках изучаемого предмета, построенная по принципу продвижения от более простого уровня к более сложному (Тимофеева Н.).

Как отмечает автор Терешко Е.О. в работе, учащийся

должен быть сориентирован не на запоминание прослушанного, а на понимание и анализ осваиваемого нового учебного материала, на самостоятельное построение учебных схем. И здесь решающая роль отводится непроизвольному запоминанию информации учащимися, подаваемой с яркой эмоциональной окраской учителем-мастером (харизматиком), любящим свой предмет. Последнее налагает на учителя новые обязательства по подготовке урока и вновь требует дополнительных (порой значительных) затрат времени.

Вместе с тем, Тимофеева Н. обращает внимание на необходимость задания некого минимума знаний, который ученик должен не только усвоить, но и заучить наизусть - то есть ввести в память волевым порядком. Для каждой дисциплины должен быть выделен базовый минимум знаний для «внутренней» памяти, оставшийся материал полагает использование «внешней» памяти (схемы, таблицы, записи, в том числе с использованием компьютерной техники). Средства «внешней» памяти должны быть ориентированы на возможность непроизвольного запоминания учебной информации (Тимофеева Н.).

Перейдем к другом важному аспекту. Понятно, что для достижения большего эффекта от воспитательно-обучающего процесса педагогу необходимо уделять всем учащимся примерно одинаковое время. Учитель не должен стоять перед классом, но постоянно передвигаться в пространстве, по большей части, присаживаться рядом с очередным учеником и наставлять его. Диалоги могут происходить не только на тему урока, но и на любые темы, волнующие учащегося, то есть не только для предметно-тематического общения, но и просто - человеческого.

Возникает задача точного учета времени индивидуального общения, для чего преподавателем ведется специальный график его учета. При этом следует плюсовать в «копилку личного общения» и уже упомянутую помощь педагогу от наиболее подготовленных учащихся.

Интересен подход к оценкам знаний учеников. Вот, что отмечает Терешко Е.О.: «Учитель не выставляет никаких отметок, не высказывает даже словесных оценок. Только

мажорный тон, только добро, только забота» (Терешко Е.О.). Понятно, что реализовать такой подход весьма непросто, ведь оценки все же нужны для аттестации ученика. При этом признается, что «нельзя всех дотянуть до одинакового уровня, необходимо дать возможность каждому в меру своих сил и способностей идти от уровня к уровню» (Терешко Е.О.).

Вернемся к позиции автора метода АСО проф. Границкой А.С.

В основу метода положены теория Гальперина П.Я. о поэтапном формировании умственных действий (полное название: «Теория планомерно-поэтапного формирования умственных действий и понятий») (см. рис. 1) и системно-деятельностный подход Леонтьева А.Н. к обучению (см. рис. 2).

Границкая А.С. отмечает, что: «учение … в условиях АСО становится преимущественно активной самостоятельной деятельностью, управляемой посредством использования различных обучающих и контролирующих программ, сетевого плана и графика самоучета» (Границкая, 1991: 7).

Организационная структура урока (см. рис. 3) обеспечивает увеличение времени самостоятельной работы обучаемых, но требует коренной перестройки деятельности преподавателя дисциплины. Порядок реализации комбинации элементов урока может меняться по усмотрению педагога.

Преподаватель должен перейти от «линейных» представлений об учебном процессе и уроке к «нелинейным». При этом каждый учитель и по каждому предмету будет формировать собственную модель реализации АСО. Результатом должны явиться два параллельных процесса: индивидуальная работа учителя и самостоятельная работа обучаемых. Каждый урок требует тщательной подготовки к нему и наличия мысленного или графического его «чертежа» (Границкая, 1991: 10).

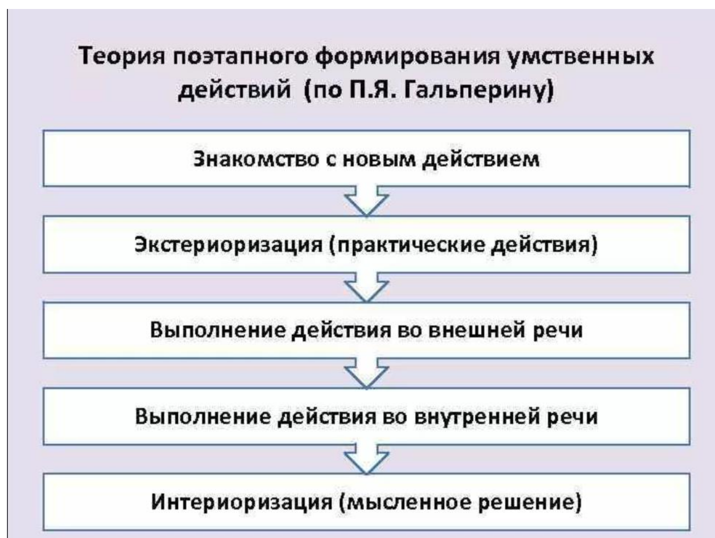


Рис. 1. Иллюстрация теории Гальперина П.Я. (Сайт «Present5»)



Рис. 2. Иллюстрация подхода Леонтьева А.Н. (Сайт «900igr. Презентации для дошкольников»)

Учитель	Учащиеся		Время
Фронтальная работа			10 мин.
Индивидуальная работа учителя			5 мин.
Индивидуальная работа учителя	Взаимоконтроль	Самоконтроль	25 мин.
	Самоконтроль	Взаимоконтроль	
	Самостоятельная работа учащихся		
Итог, домашнее задание			5 мин

Рис. 3. Организационная схема урока по А.С. Границкой

Символически модель обучения по Границкой А.С. представляется ею следующим образом - рис. 4.

На рисунке приняты следующие обозначения:

- → - процесс обучения,
- ↝ - управление самостоятельной работой,
- ИР - индивидуальная работа,
- СР - самостоятельная работа учащихся.

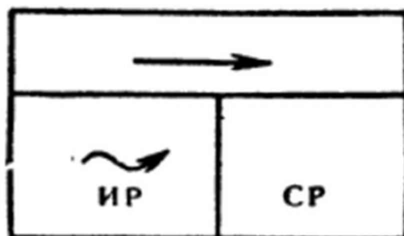


Рис. 4. Символическое представление модели обучения по А.С. Границкой (1991: 8).

Таким образом, общая модель АСО является «инвариантной основой процесса обучения, … позволяет конструировать разнообразные конкретные варианты обучения на всех уровнях системы непрерывного образования. … создание определенных структур уроков» (Границкая, 1991: 8).

Сделаем промежуточный неутешительный вывод: на современном этапе формирования общей и «непрерывной» системы образования в Российской Федерации применение метода АСО проф. Границкой А.С. в системе светского образования практически невозможно, что связано со следующими обстоятельствами:

- предлагаемый педагогический подход противоречит де-факто складывающейся прозападной системе обучения, ставящей во главу угла именно оценочно-заучивающую систему, выхолащивающую творческий индивидуальный системно-деятельностный подход к обучению и возможность поэтапного формирования умственных действий обучающегося,
- тотальная «стандартизация» образования (создание «электронных школ») расхолаживает учителей и довлеет над возможностью использования нестандартных подходов и методов обучения, как в нее не вписывающихся,
- педагоги всех уровней образования (начального, среднего, средне-специального и высшего звеньев) загружаются органами просвещения и образования таким количеством обязательного «бумаготворения», что на творческий подход к обучению и подготовку помощников из наиболее успевающих учеников не остается времени, разве что за исключением личного времени педагогов-энтузиастов.

Можно приводить и другие основания.

Рассмотрим вторую часть поставленного вопроса: о возможности применения подхода АСО для обучения дисциплинам богословского цикла (от воскресной школы до ВУЗа).

Проф. Границкая А.С. указывает в своей работе, что «в основе разрабатываемой концепции обучения лежит прежде всего принципиально новая модель организации обучения» (Границкая, 1991: 7).

Однако это не так, что простительно для специалиста, работающего в 80-х гг. XX в., когда он практически был лишен

доступа к источникам, сообщающим о традиционных и особенных системах образования-обучения в Российской империи до 1917 г.

Не будем останавливаться на традиционных подходах к массовому обучению в церковно-приходских школах Русской Православной Церкви, которые, в идеальном исполнении, были весьма близки к предлагаемому методу АСО по А.С. Границкой.

Остановимся кратко лишь на особенных системах образования, предложенных к концу XIX в. русскими профессорами:

- Ильминским Н.И. (Николай Иванович, †1891; Православное братство во имя Свт. Гурия) (см. рис. 5) - внедренная в духовно-учительской семинарии в г. Казани, а затем получившая распространение на всей «инородческой» территории Российской империи и, частично, за ее рубежами;
- Рачинским С.А. (Сергей Александрович, †1902; Московский Императорский Университет) (см. рис. 6) - в организованной им, на личные средства, частной школе в с. Татево Бельского уезда Смоленской губернии, всего организовано - 18 школ со статусом ЦПШ с 1000 учащимися; базовая школа в с. Татево существовала до 1924 г. и носила имя своего организатора.

Далее имена этих выдающихся православных профессоров-педагогов были забыты на десятилетия.

Раскроем принципы подходов Ильминского Н.И. к процессу образования, неразрывно связанного с воспитанием и воцерковлением.

В основе педагогической системы Ильминского лежал принцип религиозного образования. Ее автор утверждал: «Пусть сначала образуется хороший человек (по нравственным качествам - честный, доброжелательный, набожный), а потом на этом основании будет хороший специалист» (Ефимов, 2007) и хорошая школа.

Профессор замечал: «Все дело основывается не на педагогическом мастерстве, а на религиозном воодушевлении, которым проникнут сам учитель …, и которое от него естественным путем - от сердца к сердцу - переходит и к ученикам» (Ефимов, 2007).



Рис. 5. Проф. Ильминский Николай Иванович



Рис. 6. Проф. Рачинский Сергей Александрович (рис.Н.П. Богданова-Бельского)



Рис. 7. Богданов-Бельский Н.П. Устный счёт. В народной школе С.А. Рачинского. 1895, Москва, Государственная Третьяковская галерея

Все годы своего преподавания и директорства в учительской семинарии, Ильминский не предлагал ничего для своих учеников к заучиванию. Прежде всего, и более всего профессор стремился к тому, чтобы обучающиеся прочувствовали то, что он говорил, а потом уже, по мере возможности, и запоминали (Ефимов, 2007).

Система воспитания и обучения по Н.И. Ильминскому оправдалась самым блестящим образом (Ефимов, 2007), благодаря ее распространению в Российской империи получили образование, по образу и подобию Божиему, тысячи и тысячи детей и взрослых.

Признание личных заслуг Рачинского С.А. перед русским народным просвещением было выражено 14 мая 1899 г. в Высочайшем рескрипте Императора Николая II.

Рассмотрим принципы обучения проф. Рачинского С.А. на наглядном примере, сохраненном для нас историей и искусством. В Государственной Третьяковской галерее в Москве представлена картина ученика профессора - художника Богданова-Бельского Н.П. (†1945) «Устный счёт. В народной школе С.А. Рачинского», написанная с натуры в 1895 г. Посмотрим на эту картину - рис. 7.

На дальнем плане в центре, перед записанным на доске примером, старшие ученики поясняют задачу младшим и сами обдумывают ее решение. Слева проф. Рачинский С.А. ведет индивидуальную работу с одним из учеников, на переднем плане - самостоятельная работа учащихся.

Обратим внимание на то, какого рода пример задан для устного счета. Именно:

$$\frac{10^2 + 11^2 + 12^2 + 13^2 + 14^2}{365}.$$

Сможем ли мы сегодня, люди с высшим образованием, «с ходу» в уме решить такую задачку? Думаю, что в 99% случаев - не сможем: тут надо помнить, мыслить и концентрировать внимание. А дети - успешно решали подобные задачи и не раз!

Таким образом, на картине 1895 г. мы наблюдаем практические начала учения Л.С. Выготского о «высших

психологических» процессах (разработано в 1924-34 гг.), теории планомерно-поэтапного формирования умственных действий и понятий по П.Я. Гальперину (разработана в 1950-х гг.), системно-деятельностного подхода к обучению по Леонтьеву А.Н. (разработан к 1985 г.), и адаптивной системы обучения по А.С. Границкой (разработана к 1991 г.).

Подходы к народному образованию и просвещению двух талантливых от Бога и глубоко воцерковленых профессоров-педагогов Ильминского Н.И. и Рачинского С.А. в целом были весьма схожи.

Отличием было только то, что Ильминский полагал воцерковление всей школы через предварительное воцерковление ее педагогов, а Рачинский ставил главной целью воцерковление русской души через изначальное воцерковление школы.

В итоге, возможно сделать следующий оптимистический вывод: применение подхода АСО для обучения дисциплинам богословского цикла на всех уровнях образования (от воскресной школы до духовного ВУЗа) не только возможно, но отчасти уже имело успешный опыт в истории российского образования.

Вопрос состоит не столько в поиске православных педагогов-энтузиастов, готовых использовать адаптивную систему обучения в учебном процессе (таковые обязательно найдутся), а более - в квалифицированном изучении и передаче исторического опыта и современных знаний о подходе АСО, в создании для педагогов нормальных условий жизнедеятельности (в частности, наличия достаточного времени на подготовку и самоподготовку, нормального уровня педагогической нагрузки, достойного материально-денежного содержания и освобождения от излишнего бумаготворчества).

ЛИТЕРАТУРА

Беспалько В.П. Адаптивные технологии [Электронный ресурс]. Образовательный портал «Prodlenka». URL: https://www.prodlenka.org/metodicheskie-razrabotki/428918-adaptivnye-tehnologii [09.05.2022].

Границкая А.С. 1991. Научить думать и действовать. Книга для учителя. М.:

Просвещение. 175 с.
Ефимов А.Б. 2007. Очерки по истории миссионерства РПЦ. М.: ПСТГУ. 683 с.
Кучина И.С. Технология адаптивного обучения. 31.05.2020. [Электронный ресурс]. Сайт «Мультиурок». - URL: https://multiurok.ru/files/tekhnologiia-adaptivnogo-obucheniia-1.html [09.05.2022].
Паркхерст Е. 1924. Воспитание и обучение по Дальтонскому плану. Пер. с англ. Р. Ландсберг. М.; СПб.: Новая Москва. 232 с.
Терешко Е.О. Адаптивная система обучения в начальной школе [Электронный ресурс]. Сайт «Урок.рф». - URL: https://урок.рф/library/statya_adaptivnaya_sistema_obucheniya_v_nachalnoj_shk_180958.html [09.05.2022].
Тимофеева Н. Адаптивная система обучения (технология АСО) [Электронный ресурс]. Сайт педагога-исследователя. - URL: https://si-sv.com/publ/1/14-1-0-137 [09.05.2022].

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-274-285
EDN: CYPLRR

Богословский и жизненный путь архиепископа Анастасия (Яннулатоса): проблемы глобализации и миссионерства православной церкви

Д.А. Брилев

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д.6, стр.1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 12705 Russia
e-mail: fonbrul@yahoo.com

Ключевые слова: православная миссия, архиепископ Анастасий (Яннулатос), жизненный путь.
Key words: orthodox mission, Archibishop Anastasios (Yannoulatos), life path.
Резюме: В статье делается краткий обзор богословского и жизненного пути архиепископа Анастасия (Яннулатоса). Дается описание его видения на проблемы глобализации и миссионерства православной церкви.
Abstract: This article gives a brief overview of the theological and life journey of Archbishop Anastasios (Yannoulatos). A description is given of his vision of the problems of globalization and the missionary work of the Orthodox Church are described.
[**Brilev D.A.** The theological and life path of Archbishop Anastasios (Yannoulatos): problems of globalization and missionary work of the Orthodox Church]

К середине XX века после двух мировых воин и установления коммунистического строя на внушительной части Европы, позиции Православной церкви были сильно ослаблены. Кроме того, православные земли Румынии, Болгарии, Сербии после мусульманского многовекового гнета подверглись еще более страшным гонениям со стороны коммунистов в XX веке. Ни о какой миссионерской деятельности, чем славилась Православная церковь ранее, не могло и быть речи. Только после Второй Мировой войны к началу 1950-х годов появились немногие молодые Православные богословы, чьи воззрения были устремлены за пределы национальных христианских интересов. Одним из таких проповедников нового православного толка был греческий молодой богослов Анастасиос Яннулатос.

Анастасиос родился 4 ноября 1929 г. в благочестивой православной семье в Греции. С юных лет он принимал активное участие в церковной жизни в период своего становления. Одним из его увлечений была математика и до начала Второй Мировой войны он всерьез думал развиваться на этом поприще. Однако, судьба по-иному распорядилась - с начала боевых действий он увидел и испытал на себе все ужасы войны. Это коренным образом повлияло на его мышление и значительно укрепило в нем Веру. Через хаос и страдания людей он понял острую потребность в послании вечного мира, который приходит через Иисуса Христа. Этот опыт заставил отказаться юного Анастасиоса от первоначальных планов на жизнь, и он стал заниматься богословием: «Мне было недостаточно дать что-то Богу, я должен был полностью отдаться Ему. Я хотел жить всем своим существом во Христе» (Yannoulatos, 1959: 2-3). Таким образом в 1947 году он поступил в Богословскую школу Афинского университета. В 1952 году он окончил ее с отличием. После двух лет, проведенных в армии, будущий Патриарх Албанской Православной Церкви вступил в ряды молодежной православной организации ZOE, которая устремила свой взор на духовное обновление греческой Церкви и возрождение миссионерской деятельности в разных концах мира.

Активная миссионерская деятельность началась с основных тезисов новой организации, озвученных на Международной православной конференции, которая состоялась в 1958 году в Афинах. За основу было взято дело миссионеров прошлого. Это и послужило фундаментом для глобальных свершений на новом миссионерском пути в послевоенный период. Глобальной целью, провозглашенной участниками конференции, стало распространение православных христианских идей через миссионерство. Лидером этого молодежного православного движения как раз и стал Анастасиос Яннулатос, который быстро организовал его деятельность, начав с выпуска православного журнала Porefthentes. В первом выпуске издания Анастасиос написал статью с громким заголовком «Забытая заповедь», которая поставила перед Церковью задачу открыть заново для себя миссионерский порыв предыдущих поколений. В статье

Анастасий поставил под сомнение общепринятую апатию к миссионерской деятельности, господствовавшую в современной Православной Церкви: «Это не вопрос «можем ли мы?», но императив «мы должны». Итак, иди и научи все народы. Подумай, сможешь ли ты? Есть только определенная, четкая команда Господа нашего. Если мы позволим себе спокойно отдыхать в этой привычной инертности в деле зарубежных миссий, просто храня чистый свет Веры, то мы обрекаем себя на предательство одного из основных элементов нашей православной традиции. Миссионерство всегда было частью этой традиции. Миссионерская деятельность - это не просто что-то «полезное» или просто «хорошее», но и что-то очень важное. Несение Слова Божьего - это наша первейшая обязанность, если мы действительно хотим быть последователями нашей Православной Веры» (Yannoulatos, 1962: 8).

Анастасиос Яннулатос стал впоследствии одним из ведущих защитников Православных миссий. Он стремился восстановить подлинное значение Единой Святой Кафолической и Апостольской Церкви, возродить значимость единого Никейского символа веры. В его планах значилось создание международного православного миссионерского центра. Однако, его энтузиазм не все воспринимали всерьез в православных кругах, правда, эти опасения нисколько не помешали дальнейшим амбициозным планам молодого православного активиста. Его первыми сподвижниками стали студенты-теологи, перед которыми он выступил в 1959 году. Тогда кто-то из аудитории ему сказал, что эти планы не реалистичны. На что Анастасиос смог возразить: «Я полностью согласен с вами, но мы христиане и верим в чудеса» (Veronis, 1995: 124). В рамках ZOE, Яннулатос работал с православной молодежью сначала в Греции, где ему удалось быстро приобрести авторитет среди студентов и подростков. Развернув активную просветительскую деятельность, Анастасиос понял, насколько сильно влияние через информационно-просветительские программы, в частности, через православный журнал Porefthentes, который пользовался популярностью, в первую очередь, у молодежной аудитории. Он пытался сделать православную веру более понятной и реальной для широких

масс. Для этого он вступил в международное движение Синдесмос. Там он занимал должность генерального секретаря комитета по миссионерству в 1958-1961 годах и в качестве вице-президента всего движения в 1964-1977 годах, где познакомился с другими молодыми лидерами со схожими взглядами. Великий завет прошлого является императивным ответом на способность к миссионерству в настоящем. Яннулатос писал в то время: «Церковь без миссии вступает в противоречие самой себе. Если Церковь безразлична к апостольской работе, она отрекается от себя, противоречит себе и своей сущности. А в статичной Церкви, которой не хватает широкого видения и постоянного стремления возвещать Евангелие, едва ли можно узнать, как единую, святую, равноапостольную Церковь, которой Господь доверил продолжение Своей Работы» (Yannoulatos, 1965: 295).

Следующим важным жизненным этапом для Анастасиоса становится получение диаконского сана в 1960 году. В то же время он основал Международный православный миссионерский центр «Порефтентес» - его целью было обучение богословов в сфере миссионерства. Кроме того, он преследовал задачу мотивировать и посылать миссионеров, распространяющих православную веру, по всему миру. Сам Яннулатос планировал стать иностранным миссионером. Практически сразу после его рукоположения в священнослужители в 1964 году, он уехал в Восточную Африку в Уганду, где отпел свою первую литургию. Однако, вскоре после своего приезда молодой священник заразился малярией и ему пришлось вернуться в Грецию. Несмотря на строгие рекомендации врачей не возвращаться в Африку, Яннулатос не испугался неудачи. Наоборот, он понял больше, чем когда-либо важность миссионерской деятельности и стал искать новые способы исполнения Великого Завета.

Он считал, что если не сможет напрямую работать в миссионерском поле, он все еще мог бы попытаться проложить путь другим. Таким образом, с 1965 по 1969 годы Анастасиос погрузился в изучение истории религий в теологических отделениях университетов Гамбурга и Марбурга в Германии, с упором на изучение истории африканских религий, миссиологии и этнологии. Для своей докторской диссертации

«Дух Мбандва и структура их культов: исследование различных аспектов африканских религий», Анастасиос отправился добывать материал в Уганду, где устроился работать в университет в Кампале.

В процессе исследования он вдохновлялся своим первоначальном тезисом о невозможности быть истинно православным без интереса к миссиям. Параллельно с учебой в университете Яннулатос активно участвовал во всемирном экуменическом движении, принимая непосредственное участие в Комиссии по всемирной миссии и евангелизации (CWME). Эта часть его деятельности помогала как впитывать международные христианские традиции, так и знакомить членов комиссии с богатым миссионерским наследием Православной Церкви. В 1963 году Яннулатос стал самым молодым членом CWME на конференции в Мехико. Он продолжал играть ключевую роль в этой организации и в конечном итоге стал ее модератором с 1984 по 1991 годы. Анастасиос стал первым православным миссиологом, занявшим руководящую должность в этой международной организации.

В течение 1970-х годов Элладская церковь начала слышать и откликаться на голос этого смелого провидца. Предтечей этих событий стало одно важное событие. В 1968 году Яннулатос и его сподвижники из Porefthentes организовали структуру одной из служебных ветвей Элладской церкви. Учреждение постоянной миссионерской организации в официальной православной церкви в Греции стало важной вехой. Церковь признала работу Яннулатаса, возведя его 19 ноября 1972 года в сан епископа Андрусского и сделав его руководителем всего отдела Апостольской диаконии. Через руководство епископа Анастасия эта комиссия Элладской церкви действовала как основной орган для всех миссионерских усилий церкви как внутри Греции, так и за рубежом. Наряду со своими церковными обязанностями епископ Анастасий продолжал активно работать на академическом уровне. В 1972 году Афинский университет избрал его адъюнкт-профессором истории религий. В университете он руководил центром миссионерских исследований.

В этой академической атмосфере епископ Анастасий

продолжил провозглашать свой «пробуждающий» призыв к церкви, бросая вызов ее самоуспокоенности и безразличию к миссионерской деятельности: «Инерция в миссионерстве означает, в конечном счете, отрицание православия, отступничество в практическую ересь местничества… Для нас немыслимо говорить о «православной духовности», о «жизни во Христе», подражании апостолу Павлу - основателю греческой Церкви, пока мы остаемся инертными в отношении миссии» (Yannoulatos, 1968: 19). Архепископ Анастасий постоянно просвещал православных верующих и учил более полному пониманию Никейского символа веры, который провозгласил веру в «единую, святую, соборную и апостольскую Церковь». Как он отметил, «только когда мы осознаем, что «иностранная миссия», не есть «внешнее» дело, а внутренняя потребность, призвав к покаянию и присоединившись к духу Евангелия и традициям нашей Церкви, только тогда мы будем иметь право и надежду, дающую теологическое начало тому, что будет дальше» (Yannoulatos, 1968: 20). Иностранные миссии - это не просто ответвление подлинного православия или даже православного богословия, а скорее, главенствующая тенденция в истинном понимании церкви.

Архиепископ Анастасий продолжал бросать вызов апатичному настрою по отношению Церкви к миссиям, написав: «Евангелие обращено ко всем народам, и поэтому труды Церкви остаются незавершенными, пока она ограничена определенными географическими рамками или социальными классами. Миссия не была обязанностью только первых поколений христиан. Это долг христиан во все века. Свидетельствует о жизненной силе Церкви, а также источник для обновления и пополнения новых сил. Каждый должен способствовать и участвовать в нем, будь то непосредственно или косвенно. Это существенное выражение православного духа» (Yannoulatos, 1964: 140).

Вместе с постепенно возрастающим авторитетом в академическом мире как в Греции, так и за границей, епископ Анастасий оказывал влияние и на другие области церковной жизни. В 1972 году епископ совместно с отцом Антонием Ромео основал женское православное движение, где основной упор

был сделан на внешние миссии. Эта группа была основана при монастыре Святого Иоанна Предтечи в Карее, Греция. Епископ Анастасий обучил монахинь миссионерской деятельности, а те впоследствии принимали активное участие в проповедовании веры по всему миру. Монастырь также принимал верующих женщин из других стран.

В 1960-х годах, когда Яннулатос впервые заболел малярией, врачи сказал ему, что он никогда не сможет работать за границей в качестве миссионера. Однако, промысел Божий распорядился судьбой епископа Анастасия иначе. В 1980 году Православная Церковь Восточной Африки столкнулась с большими трудностями. На протяжении двух последних десятилетий регион оставался чуть ли не самым активным православным миссионерским центром в мире. Однако, опора Церкви была поставлена под угрозу внутренними противоречиями, которые, в конечном итоге, и привели к лишению сана кенийского епископа Александрийским Патриархатом. Восточно-африканская православная церковь оказалась на грани исчезновения.

В это время Патриарх Николай, глава православной церкви в Африке, пригласил епископа Анастасия стать исполняющим обязанности архиепископа Восточно-африканского епископата. Анастасий принял предложение, но продолжил выполнять свои обязанности как в Афинском университете, так и в Апостольской диаконии. Во время этого переходного периода епископ Анастасий видел свою ключевую роль в реорганизации восточно-африканской церкви. Его главной задачей было создание сильной православной общины во главе с местными священниками. Сосредоточившись на обучении местных священнослужителей, епископ Анастасий остался верен своей доктрине о распространении миссионерской православной традиции. Как он отмечал в своих письмах: «Воплощение Слова Божьего на языке и в обычаях страны была и должна быть первой заботой всей православной миссии. Его целью является насаждение канонических православных традиций и взращивание родной национальной церкви в ключе самоуправления, в состоянии способном обратить всех в Веру не утрачивая нитей национальных традиций, преображая и

освящая их в гармонии с природой, во славу Бога» (Yannoulatos, 1977: 162).

В 1972 году архиепископ Кипрский Макариос III построил православную церковь и православную школу в Найроби, Кения, однако, политическая нестабильность на Кипре помешала архиепископу завершить начатое дело. В результате школа пустовала десять лет до тех пор, пока епископ Анастасий не открыл ее заново. Яннулатос понял, что единственный способ привести всех этих людей обратно в лоно церкви, это обучить местных священников и уже через них обращать новых прихожан в Веру на понятном им языке. Таким образом, епископ Анастасий официально открыл Православную Патриаршую семинарию в 1982 году. В следующем десятилетии в школе ежегодно обучалось в среднем 45 учеников, с участием 12 профессоров из Восточной Африки, Европы и США. В итоге исполняющий обязанности архиепископа рукоположил 62 священника и диаконов, а также 42 чтеца и катехизатора. Эти новоявленные православные представители коренных народов были выходцами из восьми разных племен в Кении, Уганде и Танзании и послужили основой для обновления церкви в Восточной Африке. Таким образом, епископ Анастасий сосредоточился на публикациях Священных Писаний, организовав их перевод и выпуск учебных пособий на семи разных языках.

Важно отметить, что при непосредственном участии архиепископа Анастасия в регионе было построено 67 новых церквей, а также отреставрировано 25 существующих на тот момент церквей. При нем были отстроены и открыты 7 медицинских и миссионерских пунктов, 5 начальных школ и 12 детских садов. Его усилия в Африке привлекли внимание общественных деятелей со всего мира. В Кению потянулись православные активисты из разных концов света: США, Греции, Финляндии. Важнейшими аспектами деятельности епископа Анастасия в Восточной Африке стали рукоположение священников из выходцев коренных народов, публикации Священных писаний, миссионерство. Все эти шаги мели основной целью достижение доверия в среде коренного населения Восточной Африки и ненасильственное обращение в

православную веру. В результате его усилий Православная Церковь продолжила укрепляться и распространяться по континенту даже после его ухода с поста исполняющего обязанности архиепископа в 1991 году.

Его миссионерская деятельность не ограничилась Восточной Африкой. В 1980-е деятельность епископа Анастасия была направлена на международное посредничество в вопросах глобального миссионерства. Для этого он организовал просветительскую деятельность путем издания нового миссионерского журнала «Все нации». Издание ставило задачу максимального распространения информации о миссионерстве и бросало новые вызовы православным христианам всего мира через эту благородную и такую важную деятельность. Его миссиологическое влияние было настолько велико и влиятельно, что это отмечали не только православные богословы, но и представители других конфессий. В частности, это отметил выдающийся протестантский богослов и миссионер Дэвид Дж. Бош (Bosch):

«Анастасий остается движущей силой миссионерского движения в православии. Мы видим, что православная церковь присоединилась к миссионерскому движению и внесла большой вклад к глобальному религиозно-проповедническому мышлению. Совокупные действия в миссиологии между православием и протестантизмом стали крупнейшим событием в области богословского обновления в экуменическом движении с 1961 года. Именно презентация Анастасия обозначила общие богословские рамки темы конференции «Ты будешь готов». Общая направленность его посыла была поистине экуменической в лучшем смысле этого слова» (Bosch, 1995: 127).

В 1990-е годы началась новая глава духовного пути епископа Анастасия. После возвращения в Европу в 1991 году Константинопольская Патриархия направила Анастасия в Албанию и в июне 1992 года он был единогласно рукоположен архиепископом Тиранским и всея Албании. Его главной задачей на новом посту стало восстановление православной автокефальной церкви Албании. На тот момент дела православной церкви Албании были в плачевном состоянии. После полувековой коммунистической диктатуры албанская

Церковь, как и сама страна были в депрессивном состоянии. За период коммунистического режима численность православного духовенства сократилась кратно. Почти все священнослужители были старше семидесяти лет. На Анастасии лежала важнейшая миссия - воскресить православную церковь из атеистической бездны. Для этого требовался настоящий подвиг. Но, как мы уже знаем, для этой задачи архиепископ Анастасий подходил идеально - его дух и непоколебимое рвение в миссионерском деле совершили, практически, невозможное. Требовались радикальные шаги как для восстановления Церкви, практически с нуля, так и навести мосты доверия с мусульманским и атеистическим населением страны, а их было большинство. До коммунистического периода Албания была страной с 69-процентным мусульманским населением. Архиепископ Анастасий написал книгу и множество статей об исламе и мог найти ключ к любой социальной или религиозной группе. С подобной проблемой он столкнулся еще в Восточной Африке и опыт прошлых свершений помог ему во имя нового христианского подвига в стране, наиболее пострадавшей от агрессивного насаждения атеизма и коммунизма.

Первыми шагами в этом нелегком деле стали действия в области просвещения - архиепископом была организована духовная семинария в портовом албанском городе Дуррес в арендованном помещении гостиницы. За первые три года было подготовлено для миссионерской деятельности около 60 новых священников и диаконов. Они стали первыми последователями архиепископа Анастасия и верными носителями Слова Божьего.

В целом приоритеты архиепископа Анастасия в Албании в течение первых лет его епископства были посвящены обучению местных богословов, которые должны были вновь привести до четверти местного населения обратно в лоно Церкви. Также им было поручено деликатное налаживание отношений с мусульманским большинством и ненавязчивое обращение в православную веру атеистически настроенной части албанского общества. В 1995 году духовная семинария смогла найти новый дом, построенный на пожертвования прихожан.

Архиепископ также организовал работу в множестве других направлений. Он помог наладить строительство более

сорока новых храмов по всей стране, начать выпуск ежемесячного православного издания на албанском языке Per Ngjallja («Воскресение»). Кроме того, по настоящее время Анастасий помогает организовывать строительство других социально значимых проектов, включающих новые духовные и медицинские центры. Уважение и любовь среди местного населения архиепископ Анастасий заслужил, в том числе и благодаря гуманитарной помощи через организацию «Служба любви», которая распространяется среди нуждающихся по всей стране. За довольно короткий срок архиепископу удалось вновь вывести Албанскую Православную церковь из небытия и открыть заново всему христианскому миру.

Благодаря усилиям архиепископа Анастасия Албанская православная церковь уже стала полноправным членом как Конференции европейских церквей, так и Всемирного Совета Церквей. В 1995 году Теологическая школа г. Салоники присвоила ему почетную степень почетного доктора богословия. В том же году Археологическая школа Янина наградила его званием почетного доктора философии. Важно отметить, что вклад Анастасия в миссионерство в глобальном смысле неоспорим. Несение слова Божьего через миссионерскую деятельность в наиболее сложных географически, политически и социально отдаленных местах внешнего мира - стали его кредо, сделали его выдающимся православным деятелем. Он всегда показывал своими делами и своим личным примером, как выстраивать отношения с Богом и не бояться выходить за рамки, чтобы донести Слово Божье для всех людей, не зависимо от их вероисповедания или социального статуса. В этом он видит свою миссию и до сих пор не отступает от своих идеалов, помогая тем, кто в этом больше всего нуждается. «Миссия - это существенное выражение православного самосознания, возглас в действие для исполнения воли Божией «на земле, как и на небе. Равнодушие к миссии есть отрицание Православия» (Yannoulatos, 1989: 88).

ЛИТЕРАТУРА

Лузбетак Ж. 1988. Церковь и культуры. Новые перспективы в миссиологической антропологии. Мэрикнолл, Нью-Йорк: Orbis Books. 464 с.
Baur J. 2001. 2000 ans de christianisme en Afrique: une histoire de l'Église Africaine; [traduction par Yves Morel ; révisions par Pierre Trichet, SMA et Albert Hanrion, SJ]. Limete-Kinshasa: Paulines. 639 p.
Bosch, D.J. 1995. Dynamique de la mission chrétienne: histoire et avenir des modèles missionnaires, Haho–Karthala–Labor et Fides, Lomé–Paris–Genève. 774 p.
Veronis L. 1995. Anastasios Yannoulatos: modern-day apostle. - International bulletin of missionary research. 19(3): 122-128.
Yannoulatos A. 1959. The Forgotten Commandment. - Porefthentes. 1: 2-3.
Yannoulatos A. 1962. Orthodox Spirituality and External Mission. - Porefthentes. 4: 8.
Yannoulatos A. 1965. The Purpose and Motive of Mission. - International Review of Mission. 54: 281-297.
Yannoulatos A. 1968. Initial Thoughts Toward an Orthodox Foreign Mission. - Porefthentes. 10: 19.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 286-293

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-286-293
EDN: GTOVCX

Церковнославянская богородичная псалтирь в контексте влияния католической традиции на рубеже XVII-XVIII веков

Е.А. Данилова[1, 2]

[1]Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева
129366, г. Москва, ул. Космонавтов, д. 2
Likhachev Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage
Cosmonauts str. 2, Moscow 129366 Russia
e-mail: vivifiant@rambler.ru

[2]Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д.6, стр.1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 12705 Russia

Ключевые слова: Богородичная псалтирь, псалом, богородичные христианские песнопения, церковнославянская, латинская, псалтирь Девы Марии, свт. Димитрий Ростовский, еп. Бонавентура.
Key words: theotokos psalter, psalm, theotokos christian chants, church Slavonic, Latin, the psalter of Virgin Mary, St. Dimitry Rostovsky, bp. Bonaventure.
Резюме: Статья посвящена богородичной псалтири, которая по преданию приписывается святителю Димитрию Ростовскому. Богородичные псалмы представляют собой творческий перевод латинской «Псалтири Девы Марии» Бонавентуры. В статье высказываются некоторые предположения относительно заимствования жанра латинской богородичной псалтири в контексте католического влияния на рубеже XVII-XVIII веков.
Abstract: The article is dedicated to the theotokos psalter, which attributed to St. Dimitry Rostovsky. The theotokos psalms are a creative translation of the Latin «Psalter of Virgin Mary» by Bonaventure. There are mentions about borrowing of a genre of the Latin theotokos psalter in the context of catholic influence at the turn of the 17th-18th centuries in the article.
[Danilova E.A. The theotokos psalter in church Slavonic language in the context of catholic influence at the turn of the 17th-18th centuries**]**

Данная статья касается проблемы заимствования в православной традиции такого жанра как богородичная псалтирь. Вопросы о православном и католическом почитании Богородицы рассматриваются в трудах отечественных и зарубежных исследователей, но богородичной псалтири работы посвящают, скорее, зарубежные. Среди них интерес

представляет обзор сочинений, связанных с проблемой авторства Бонавентуры в отношении латинской богородичной псалтири (Bonaventurae, 1840: 45-87).

Специальные труды по изучению жанра церковнославянской богородичной псалтири среди отечественных исследований почти не встречаются. По преданию она приписывается святителю Димитрию Ростовскому (1651-1709). В связи с этим необходимым представляется поиск ответа на вопрос, на каком основании сложилась такая традиция. Вспомним, что в древней Церкви сама ветхозаветная псалтирь по традиции именуется Давидовой, хотя, одни говорят, что не один Давид написал все псалмы <…>, другие утверждают, «что все псалмы написаны Давидом» (Толковая псалтирь Евфимия Зигабена, 2017: 17-18).

Святителю Димитрию посвящено значительное количество трудов в самых разных жанрах (исследования В.С. Белоненко, Н.Д. Головановой, Ю.Н. Звездиной, А.О. Крылова, В.П. Мирославского, Н.А. Нехлебаевой, А.И. Никольского, М.С. Попова, Т.Н. Преображенского, А.Н. Пыпина, Ф.И. Титова, М.А. Федотовой, И.А. Шляпкина, Л.А. Янковска и других). В одном из современных отечественных изданий богородичных псалмов (т.н. христианских песнопений) редакторы косвенно указывают на авторство святителя: «Благоговейная любовь народа подвигла святителя Димитрия Ростовского (именно ему единодушно отдает авторство «народная гимнография») создать сборник, целиком посвященный славословию в честь Заступницы нашей усердной (Псалтирь Божией Матери, 2013: 4). Псалмы предназначены для келейного чтения. Из молитв, которые относят к святителю, издатели включают «Поклонение Пресвятой Богородице» (Титов, 1909: 45) и «Пяточисленные молитвы Богородице».

Как известно, будущий святитель обучался в Киево-могилянской коллегии, учредителем которой являлся святитель Пётр Могила (1596-1647). Реформы, проведённые Петром Могилой, превратили Киево-Братскую коллегию в учебное заведение, ориентированное на «латинскую», западноевропейскую систему образования по образцу

иезуитских учебных заведений с большим вниманием к изучению языков, из которых основным языком обучения был латинский. Но что было важно, студенты воспитывались в православном духе. Образованность, начитанность, навыки ораторского искусства ярко проявились у Димитрия Ростовского в его даре слова. Черниговский архиепископ Лазарь Баранович, совершавший рукоположение Димитрия во иеромонаха в 1675 г., пригласил его быть проповедником при Черниговской кафедре. «Проповедное его слово, возвещаемое не только в Чернигове, но и в других местах епархии», отмечает протоиерей, церковный историк, проф. Ф.И. Титов, «пользовалось вниманием со стороны слушателей» (Титов, 1909: 9). На некоторое время Димитрий «сделался проповедником Слуцкаго Преображенскаго братства, и говорил проповеди не только в Слуцких храмах, но также в разных православных западно-русских монастырях» (Титов, 1909: 10). Еще более раскрывалось проповедническое дарование святителя в дальнейшем в служении его как игумена разных обителей - Батуринского, Максаковского, Киево-Кирилловского, Черниговского Елецкого монастырей, Новгород-Северской архимандрии. В полноте его миссионерское служение проявляется по определении его на место митрополита Ростовского, где он служит с 1 марта 1702 г. до своей кончины: «Своими поучениями, какие он произносил в храмах, а также и домашними беседами, какие все в своем архиерейском доме, равно как и во время поездок по епархии, он желал укрепить веру своей православной паствы и предостеречь ее от увлечения раскольническими заблуждениями» (Титов, 1909: 32).

Святитель Димитрий явил собой «идеального общественного деятеля, в духе слияния западного образования со старыми русскими церковными взглядами» (Шляпкин, 1891: 457-458). Возможно, такое сочетание западноевропейского и русского, которое отмечали в личности выдающегося святителя современники и потомки, позволило приписать ему такой удивительный жанр как богородичная псалтирь. В данном контексте рассматриваемая нами церковнославянская богородичная псалтирь является примером обращения к жанру западной традиции.

Появление в православной гимнографии такого жанра как богородичная псалтирь связано с аналогичным жанром, возникшим прежде в традиции Римо-католической церкви. Первые псалтири, посвященные Деве Марии, возникли около 1130 года (Winston-Allen, 1997: 15). Данная практика создания богородичной псалтири в духовной литературе в XII веке не могла не быть знакома впоследствии средневековому теологу и кардиналу Джованни Бонавентуре (1217/1221-1274). Богородичная псалтирь, которая в дальнейшем издавалась на латинском языке, была известна впоследствии именно как сочинение Джованни ди Фиданца Бонавентуры. Считается, что Бонавентурой написаны так называемые «Меньшая» и «Большая» богородичные псалтири. Его авторство в этом отношении вызывало разные мнения, как отрицающие, так и подтверждающие его (Bonaventurae, 1840: 45-87). По изложению «Меньшую» псалтирь можно отчасти сравнить с содержанием богородичного акафиста (Oeuvres Spirituelles de Saint Bonaventure, 1854: 261-278). Данная псалтирь состоит из трех отделов, каждый из которых включает изложение пятидесяти стихов, начинающихся приветствием «Радуйся» («Salut» = Salve). «Большая» псалтирь содержит 150 псалмов, написанных по подобию ветхозаветных, но обращенных к Богоматери. Псалмы «Большой» псалтири Девы Марии содержат по 5 стихов, из которых первый обычно содержит какую-либо цитату одного из начальных стихов соответствующего по номеру псалма царя Давида. В псалмах латинской богородичной псалтири заимствуются цитаты из ветхозаветных псалмов Давида, акцентируется внимание на избранных (одном или нескольких) стихах, заимствуются некоторые образы, тематика. «Псалтирь Девы Марии» многократно издавалась как сочинение Бонавентуры (Bonaventurae, 1840).

Возникшие к этому времени переводы латинской богородичной псалтири на другие языки способствовали ее распространению среди христиан. Но многих изданиях на латинском языке псалмы печатались различными способами так, что копии отличались друг от друга в некоторых словах и именах, а также в расположении и порядке чтения. В дальнейшем богородичная псалтирь появилась на немецком,

итальянском и других языках (Bonaventurae, 1840: 63).

Сборник псалмов на церковнославянском языке «Христианския песнопения пресвятей Царице небесней Приснодеве Марии Богородице» представляет собой творческий перевод «Большой» Псалтири Девы Марии Бонавентуры. Мы не располагаем каким-либо авторизованным текстом - рукописью, источниками, подтверждающими обращение святителя Димитрия к латинскому оригиналу. В житии также нет сведений о написании им этих псалмов. Проф. Ф.И. Титов сообщает, что «черновые рукописи его сочинений были положены, согласно завещанию его, в гроб святителя». При открытии мощей святителя Димитрия (1752), они были найдены истлевшими (Титов, 1909: 44).

Одно из наиболее ранних изданий церковнославянских богородичных псалмов относится ко второй половине XIX в. (1881). Первые издания не дают прямой формулировки, указывающей, что это именно «псалтирь». В названии указываются именно «Христианския песнопения пресвятей Царице небесней Приснодеве Марии Богородице: составлены по подобию Псалмов», тогда как в собрании сочинений Бонавентуры собрание псалмов обозначено жанром псалтирь (Psalterium Beatæ Mariæ Virginis).

Подобные нюансы говорят в том числе о том, что в православной традиции воспринимались в том числе западные христианские тексты, но не католическое учение. Вспомним случай, когда для святителя Димитрия большим потрясением стала критика, подписанная патриархом Иоакимом по поводу издания одной из групп миней. «Иоаким, получивши печатаемые без его просмотра книги, написал строгое порицание Варлааму [приславшему ему их]. <…> Досталось и составителю [святителю Димитрию]: “приложисте некая словеса церкви... необычная”. Первое о непорочном зачатии св. Девы, о чем и у латиномудрствующих запрещено толковать под всякими церковными и гражданскими казнями <…>. В заключении Иоаким требует перепечатать листы, где изложено учение о непорочном зачатии и раздать получившим эти книги, “а которыя не розданы... в те вложив, до нашего указу, под нашим архипастырским запрещением и под церковною

казнию... отнюдь не раздавати до́ндеже упразднившеся совершенне разсмотрим; ныне бо непразнество ино имамы. А впредь вам каковы книги случится печатати, первее к нам объявити и написав присылати”» (Шляпкин, 1891: 191-192). Как отмечает вслед за этим И.А. Шляпкин, это обвинение сильно поразило святителя Димитрия: «он даже намеревался отвечать на него и собирал материалы для поддержки своих мнений» (Шляпкин, 1891: 193).

С названием «Христианские песнопения» данные псалмы на церковнославянском языке также переиздавались в конце XX в. В изданиях после 2000-х в название обычно включается слово «псалтирь».

Одной из причин, пробудивших такую заинтересованность к обращению к богородичной псалтири, мог стать возросший поэтический интерес в целом к жанру псалтири еще в конце XVII в. Это мы можем отметить, в частности, на примере рифмотворной Псалтыри Симеона Полоцкого. В предисловии к ней в 1680 г. он упоминает о причинах, побудивших его к труду: «мнози во всех странах Малыя, Белыя, Черныя и Червонныя России, пачеже, во велицей России в самом царствующем граде Москве, возлюбльше сладкое и согласное пение польския псалтири, стихови преложенныя, обыкоша тыя псалмы пети» (Симеон Полоцкий, 1680). Симеон Полоцкий говорит об этом в отношении поэтического переложения ветхозаветной псалтири. Но мы можем отметить тенденцию этого времени к стремлению творчески осмыслить жанр псалтири и представить в некой новой форме. Вероятно, возникновение творческого перевода латинской псалтири Девы Марии соответствовало и такому интересу к жанру псалтири в целом. Примером творческого обращения к жанру псалтири также может послужить т.н. «Псалтирь преподобного Ефрема Сирина», составителем которой считается святитель Феофан Затворник (1815-1894) (Ефрем Сирин, 2018).

Латинская богородичная псалтирь наполнена хвалениями Девы Марии, исповеданием Ее милостей, добродетели, красоты, величия, призывами к прославлению, также псалмами молитвенными. В ней почти не встречаются стихи со страстной тематикой или символикой страданий Богоматери. Темы

латинской псалтири сохранены и в переводе на церковнославянский язык. Среди псалмов встречаются как отдельные стихи, так и целые псалмы, изложенные при переводе иначе. В некоторых церковнославянских богородичных псалмах более ярко, чем в латинских проявляется христоцентрический характер, так как вводится непосредственное упоминание об Иисусе Христе. Также изменена структура псалмов, количество и тематика некоторых стихов (Данилова, 2021: 77-78).

Таким образом, богородичная псалтирь является произведением, которое принадлежит святителю Димитрию по преданию. По-видимому, она появляется позже того времени, когда святитель мог бы ее написать. Несмотря на это, уникальность личности святителя, его непоколебимый авторитет, гармоничное сочетание в нем европейского образования и православного духа позволили потомкам приписать ему такой особый жанр как церковнославянская богородичная псалтирь, воспринятый от западной традиции. Заимствование богородичных псалмов привело к появлению жанра богородичной псалтири в православной гимнографии. Данная псалтирь стоит в ряду особых плодов православного исповедания веры, которые являют некоторый добрый опыт восприятия иноземных традиций, но создаются в духе православном и входят в духовное пространство православного христианства.

ЛИТЕРАТУРА

Данилова Е.А. 2021. Католическая богородичная псалтирь XIII века и ее творческий перевод «святителем Димитрием Ростовским». - Культурное наследие России. (4): 61-78.

Ефрем Сирин, преподобный. 2018. Псалтирь преподобного Ефрема Сирина: сборник молитвословий для стяжания благодати. Составил святитель Феофан Затворник. М.: Правило веры. 402 с.

Мирославский В.П. 1889. Святитель Димитрій Митрополитъ Ростовский, какъ проповѣдникъ. Ярославль: типо-литографія. Г. Фальк, 27 с.

Псалтирь Божией Матери: Христианские песнопения Приснодеве Марии Богородице, составленные по подобию псалмов Давида. сост.словаря Л.А. Чуткова. М.: Сибирская Благозвонница, 2013. 237 с.

Симеон Полоцкий. 1680. Во славу господа Бога в троице лиц в единстве естества славимаго Псалтирь царя и пророка Давида художеством

рифмотворным равномерно слоги и согласноконечно по различным стихов родом преложенная... - В кн.: Стихотворил иеромонах Симеон Полоцкий. М.: Типография Верхняя, апрель 1680 [7188]. 167 л.
Толковая псалтирь Евфимия Зигабена. М.: Эксмо, 2017. 1472 с.
Титов Ф.И. 1909. Св. Димитрій, митрополитъ Ростовскій, бывшій ученикъ Кіевской духовной Академии (1651-1709 г.). Кіевъ: Типографиія «Петр Барский». 67 с.
Христианския песнопения пресвятей Царице небесней Приснодеве Марии Богородице: составлены по подобию Псалмов. М.: Изд. Афонскаго Русскаго Пантелеимонова монастыря, 1881. 219 с.
Шляпкин И.А. 1891. Св. Димитрій Ростовскій и его время (1651-1709). СПб.: Типографія и Хромолитографія А. Траншель. 460 с.
Bonaventurae. 1840. Psalterium Beatæ Mariæ Virginis. The Psalter of the Blessed Virgin Mary: A Critical Disquisition and Enquiry Concerning the Genuineness of the Parody on the Psalms of David, Commonly Ascribed to St. Bonaventure. Dublin: Grant and Bolton. 94 p.
Oeuvres Spirituelles de Saint Bonaventure. 1854. Tome II. Paris. Louis Vivès, Libraire - éditeur, Rue Cassette. 23: 261-278.
Winston-Allen A. 1997. Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages, 600-1500. Pennsylvania State University Press. 242 p.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 294-305

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-294-305
EDN: JJCWHV

Тема Ангелов в проповедях святителя Серафима (Звездинского)

И.Н. Дядченко

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 12705 Russia
e-mail: razroeva2@yandex.ru

Ключевые слова: христианское учение, проповедник, Бог, религия, небесная иерархия, чины ангельские.
Key words: Christian teaching, preacher, God, religion, heavenly hierarchy, angelic ranks.
Резюме: В статье рассматривается раскрытие темы ангельского мира в проповедях священномученика Серафима (Звездинского) в богословском и лингвистическом аспекте. На актуальность лингвистического аспекта исследований проповедей в настоящее время указывают распространившиеся тенденции вводить в научный оборот проповеднический дискурс и рассматривать его языковую специфику. Выявлена тесная взаимосвязь между индивидуально-авторским пониманием ангельского мира и раскрытием этой темы в Библии. Данная статья является систематизацией информации, полученной из проповедей владыки Серафима при определении изначального замысла Бога о сотворении ангелов и других духовных существ; определении их природы; определении их иерархии; их имён и их функций и видов служений; и причины падения части ангелов.
Abstract: The article discusses the disclosure of the theme of the angelic world in the sermons of the Hieromartyr Seraphim (Zvezdinsky) in the theological and linguistic aspects. The relevance of the linguistic aspect of the research of sermons is currently indicated by the trends that the preaching discourse is being introduced into scientific circulation and its linguistic specificity is being considered. The close relationship between the individual author's understanding of the angelic world and the Bible is revealed. The article is a systematization of the information received from the sermons of Vladyka Seraphim in determining God's original plan for the creation of angels and other spiritual beings; determining their nature; determining their order; their names and their functions and types of ministries; and the reasons for the fall of some of the angels.
[Dyadchenko I.N. The theme of Angels in the sermons of St. Seraphim (Zvezdinsky)**]**

Проповедь как речь на духовную тему в широком смысле слова носит просветительский и воспитательный характер. Хотя

все в Священном Писании полезно и драгоценно, но должен быть приоритет в выборе темы в данное время для конкретных слушателей. Одной из важных тем, которая освещалась в проповедях святителя Серафима, является тема Ангелов или ангельский мир. Труд «Ангелы» об ангельском мире по учению Православной Церкви публиковался в журналах «Душеполезное чтение» за 1915 год, на тот момент епископ Серафим (Звездинский) был еще архимандритом. Христианское учение о бесплотных ангелах важно для понимания мировоззренческих основ религии: Бог Творец ангелов; «Хвалите Его, все Ангелы Его, хвалите Его, все воинства Его» (Пс. 148:2); «Да хвалят имя Господа, ибо Он повелел, и сотворились...» (Пс. 148:5).

Различные аспекты святоотеческого учения об ангелах имеются во многих богословских трудах отцов Церкви и философов. Среди богословско-философских отечественных исследователей XIX века и начала XX века тема ангелов отражена в трудах: К. Скворцова, И. Смирнова, Г.В. Флоровского, С.Н. Булгакова, С.С. Аверинцева, А.Ф. Лосева и многих других. В их работах утверждается главное: существование ангельского мира, как и всех видимых и невидимых тварных существ, это проявление божественного блага; ангельское служение Богу заключается в прославлении своего Творца, в сообщении Божьей воли и в помощи человеку (Ис. 6:3; Иов. 1:6; Ис. 6:6-7; Лк. 1:11-20 и т.д.). По замыслу Первого Творца о мире строить и творить призван человек. Ангелы же по замыслу и воле Создателя, должны прославлять грядущее таинственное воплощение человека, «предначертанное Божественным Промыслом для такой близкой и одновременно далекой реальности вечной жизни» (Малков, 1996.).

Самый глубокий труд на тему иерархии ангельского мира принадлежит богослову V столетия святому Дионисию Ареопагиту - это произведение известно нам под названием «О небесной иерархии». Автор разделяет всех Ангелов на триады, в каждую их которых входит три чина: в первую триаду автор ставит наиболее близких к Богу ангелов: Херувимы, Серафимы и Престолы; потом Господства, Силы, Власти; и, наконец, третья триада: Начала, Архангелы, Ангелы. Святитель Серафим,

следуя этой традиции, в своих трудах также делит ангельский мир на триады: «Итак, вы видите, все ангелы разделяются на три лика и на девять чинов» (Дионисий Ареопагит, 1995). Смысл ангельских иерархических отношений проявляется не в подчинении друг другу, а в передаче ниже находящимся чинам ангелов благодатного освящения от Бога через вышестоящую триаду ангельской иерархии.

Тему Ангелов в своих проповедях святитель Серафим (Звездинский) раскрывает с опорой на Библию, мнения Святых Отцов и на некоторые положения трудов известных богословов. Но в отдельной проповеди нельзя раскрыть все православное учение об ангельском мире, поэтому святитель Серафим доступным для свой паствы языком дает ответы на самые важные вопросы ангелологии (от греч. ἄγγελος - ангел и λόγος – учение), раскрывая различные аспекты православной картины мироздания (Ангелология, 2001). В тексте проповеди «Ангелы» святитель Серафим указывает на связь ангелов с Первым Светом - Богом, от Которого они получают бытие, благодатное освящение и свои характерные служения. Сами наименования чинов символизируют виды их служения.

Автор включает в свой труд большое количество цитат. Это собственно цитаты с дословным воспроизведением элемента чужого текста с указанием автора и источника; включение в свой текст фрагмента чужого текста, иногда несколько видоизмененного (без упоминания его названия и автора), - это называется реминисценция, а так же аллюзию - намек на какой-либо текст, который предполагается общеизвестным. Как пример реминисценции в данной проповеди об Ангелах можно привести начальные слова текста после эпиграфа с цитированием прот. Н. Колпикова из его труда «О мире невидимом - Ангелах и злых духах» (Колпиков, 1904) без упоминания названия и автора. Реминисценции являются своеобразными знаками, которые отражают одобрение проповедником его предшественника, следование ему, либо, напротив, спор с ним. Указание авторства и источника цитаты в «живой речи» проповедника не всегда уместно, если автор мало известен аудитории, или наоборот очень известен.

Говоря о характеристиках ангельской природы, святитель

Серафим коснулся существенного вопроса о бестелесности ангелов. В истории русского богословия свт. Феофан Затворник (1999.), свт. Игнатий (Брянчанинов), философ Владимир Лосский имели мнение о тонкой телесности ангелов (Уильямс, 2009). Из истории известно, что отцы VII Вселенского Собора приняли учение о тонкой телесности ангелов для возможного иконографического изображения ангелов (Православная энциклопедия, 2001). Святитель Серафим говорит о том, что Ангелы - духи свободные от всякой плотяности, они не связаны, подобно нашему духу, плотью. И вопрос о тонкой телесности ангелов у святителя в проповеди не поднимается.

Ответ на вопрос о численности ангелов для святителя Серафима неоднозначный: «Легионы ангелов… Многочисленное воинство… Тьмы тем и тысячи тысяч… Видите, как слово Божие исчисляет ангелов: всем этим оно хочет сказать нам: мир ангельский - необъятный» (Серафим Звездинский, свят., Ангелы). Святитель хорошо знал Священное Писание, в котором нигде не утверждается, что число ангелов бесконечно, называются большие, но все-таки конечные числа. Поэтому однозначно утверждать, что число ангелов бесконечно, невозможно. Святитель утверждал точно, что число ангелов не уменьшается, поскольку ангелы бессмертны - в этом их природа: «Жизнь ангельская: безбрежна она, конца ей нет и меры нет».

Прп. Иоанн Дамаскин и многие другие отцы считают, что человек сотворен по образу, и ангелы тоже (Иоанн Дамаскин, прп., 2006: 138). Исходя из косвенных рассуждений святителя Серафима, можно сделать вывод, что он придерживался воззрений о сотворении ангелов по образу Божьему. «Не замечаете ли вы, возлюбленные, в устройстве ангельского мира явного отпечатка Божества Самого? Бог един, но троичен в лицах. Смотрите: и в ангельском мире сияет этот Трисолнечный Свет». (Серафим Звездинский, свят., Ангелы) Святитель Серафим согласен с Блаженным Августином в том, что ангелы созданы были Богом свободными по образу Своему, а значит, с возможностью делать выбор между добром и злом, затем укрепившись «в послушании Богу, силою божественной благодати, настолько усовершились, что достигли состояния

невозможности грешить» (Пархоменко Константин, священник, эл. Ресурс). Ангелы потому не ведают времени и всего, соединенного со временем: постепенного увядания, старости, смерти, потому что они живут в Боге.

Святые отцы говорят о существовании в апостольские времена мнения, что между Богом и человечеством нет прямого общения (Блж. Феодорит: «Защитники закона внушали воздавать почтение ангелам, говоря, что ими дан закон» (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Т. 2: 54), но только опосредованное ангельской иерархией, что, в свою очередь, идет вразрез с учением Церкви об исключительном положении человека во Вселенной. Мы не можем быть уверены, что Господь общается с нами только через Своих служебных духов - ангелов. Святитель Серафим не дает определенного ответа на этот вопрос.

Вопрос о времени сотворения ангелов относится к области богословских мнений. В святоотеческих текстах встречаются различные мнения о времени сотворения ангелов. Большинство отцов считало, что ангелы сотворены раньше видимого мира. Блж. Феодорит говорил, что сотворение ангелов и видимого мира были одновременно (Сильвестр Стойчев, архим.). По разъяснению свят. Василия Великого, ангелы были сотворены в тварной вечности, до создания видимого мира и начала времени. Этот сложный вопрос святитель Серафим в своей проповеди не поднимает. Точных указаний на время сотворения ангелов Священное Писание не дает.

Чинам ангельским, как различным тонам одной и той же гармонии, посвящена в основном проповедь «Ангелы». Данную проповедь можно назвать *словом* - это такая форма церковной проповеди, в которой исследуемая тема раскрывается с наибольшей полнотой и последовательностью. Слово у святителя предваряется заглавным стихом (эпиграфом), который имеет самое непосредственное отношение к содержанию проповеди. Стихи эпиграфа (цитаты) содержат указание на рассматриваемый предмет, который составляет начало для мыслей проповедника. В качестве стиха святитель использует выдержки из Священного Писания. «Слово» является самой совершенной формой церковной проповеди. Слово - это форма

проповеди с правильной логической структурой и строгой тематизацией. Стиль такой проповеди должен быть художественным, язык богатым и содержательным, логика точная, этическая сторона выразительная. Достоинством «слова об Ангелах» является полнота раскрытия рассматриваемой темы. У проповеди есть внутреннее единство содержания, и это достигается органической связью всех составных частей. Проповедь проникнута главной мыслью величия Божия и собственного нашего ничтожества без Бога, а знание об ангельском мире должно принести нам утешение, поддержку в жизни и должно вести нас к святости.

Важным является рассмотрение «методологии» построения данной проповеди: логическое построение - это вступление и девять частей о каждом чине ангельском; изложение - соотнесение свойств Бога и качеств ангелов; сообщение - проповедник глубоко исследовал сущность взятой им темы, всесторонне рассмотрел и последовательно развил. Вступление данной проповеди об Ангелах (или приступ) вводит в тему проповеди, где определяется главный предмет проповеди, изложение главной темы проповеди, раскрытие ее смысла. Раскрыв смысл темы Ангелов, автор делает нравственные выводы из изложенного. Нравственные выводы носят практический характер и имеют непосредственное отношение к устроению духовно-нравственной жизни. В нравственном приложении святитель Серафим указывает, что «поддерживаемые десницею Божией, встаньте твердо, неуклонно на этот путь духовного возрастания и совершенствования во Христе Иисусе, и вы уподобитесь ангелам…» (Серафим Звездинский, свят., Ангелы)·

Благодаря делению проповеди на части достигается последовательность и ясность изложения темы, а от этого зависит действенность пастырского слова. Каждый из девяти ангельских чинов отражает Божественные свойства Триединого Бога своеобразно. Для Серафимов Бог - это пламенно горящая любовь, Херувимов - всегда светящая премудрость, Престолов - царственность, Господств - господственность, Сил - непобедимая крепость, Властей - властительство, Начал - всеначало, Архангелов - источник благовестия, для Ангелов -

хранитель твари (Серафим Звездинский, свят., Ангелы).

Начинает свою проповедь «Ангелы» святитель Серафим с самого верхнего чина - **Серафимы**. Святитель Серафим подчеркивает, что подобно тому, как у престолов земных царей стоят люди с наилучшими достоинствами, так и у Престола Божия служит наивысший ангельский чин. Серафим - значит «пламенный». Пламенногорящие любовью к Богу Серафимы воспламеняют огонь этой любви в сердцах людей. В Библии о Серафимах мы узнаем из книги пророка Исаии: «Видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм. Вокруг Него стояли Серафимы» (Ис. 6:1-2). Святитель в проповеди говорит, что от неизмерного моря любви Божественной, закрывают крылами Серафмы свое лицо и ноги. Эта любовь бесконечная, вечная, безмерная. «Не могут сносить они великой этой Любви. Закрывают двумя крылами лица свои, двумя крылами ноги свои и двумя летают, в страхе и трепете, в благоговении глубочайшем поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще: «Свят, свят, свят, Господь Саваоф! Святитель Серафим утверждает, что «Серафимы, постоянно приникая к этой огненной Божественной Любви, исполняются огнем Божества преимущественно перед всеми другими чинами». Бог-Любовь. 12 раз в небольшом отрывке проповеди о Серафимах святитель говорит о любви Божией. Именно язык дает возможность философу и богослову реализовать свою мысль, творит эту мысль, поэтому текст представляет интерес для исследователей и в плане изучения особенностей его словоупотребления. Исследуя окружение в тексте святителя Серафима понятие (лексемы) «Любовь Божественная», можно заметить, что более 10 раз употребляет автор слово Любовь в семантическом микрополе лексем огонь, огненная, пламенная. «О, Серафимы пламенные; огнем любви божественной очистите, зажгите и наши сердца». Все эти слова создают для слушателя посыл (message - анг. Мессадж, послание) действия, самоотверженности, жертвенности. Это свойство и качество Бога - Любовь - главное для Бога, является главным и доминирующим для человека.

Речь святителя Серафима гармонично сливается с текстами Библии, при этом используется церковнославянский и

русский языки в цитатах. В этом тексте епископ Серафим (Звездинский) прибегает к цитированию 67 раз при этом: 41 цитата Священного Писания, из которых 23 цитаты на церковно-славянском языке и 18 цитат на русском языке. (Серафим Звездинский, святитель, Ангелы, эл. ресурс) Для епископа Серафима было важно не просто механическое употребление церковнославянского языка, а живое гармоничное слияние с современным русским языком. Особенность интертекстуальности (когда в тексте автора есть элементы других текстов) при использовании Библейских цитат в проповеди в том, что они не растворяются во вторичном тексте (проповеди), а наоборот, текст проповеди подчинён раскрытию смысла цитат из Библии.

Воздействие на слушателя в проповеди «Ангелы» идет на чувства и эмоции через языковые законы, кроме того, пастырская речь святителя Серафима проникнута религиозным одушевлением. Источник ораторства есть внутреннее одушевление человека. И это мы чувствуем, читая данный текст даже спустя столетие. Святитель Серафим дает слушающим понять, что земным человеческим разумом мы не можем до конца усвоить суть этих духовных существ, но внимательно читая Священное Писание, мы можем лишь приоткрыть знания свойств их таинственной природы.

Второй чин ангельский - **Херувимы**. Святитель Серафим пишет, что для Херувимов Бог - «светящаяся Премудрость». Как и Серафимы: «Херувимы с умилением, со страхом взирают на Премудрость Божественную». Описывая свойства ангелов святитель постоянно возвращается к теме страха Божия, что теряя его мы впадаем в гордость, а «горделивое взирание на Разум Божий ими (ангелами) тут же отсекается огненным мечом». В этом отрывке проповеди о Херувимах 12 раз произносится свойство Бога - его Божественная Премудрость. Ангельский лик Херувимов является распространителем познания о Премудрости Божией не только для людей, но и для низших чинов.

Чин **Престолов** святитель Серафим именует как Престолы разумные. Они живые носители величия Божия, славы Божией. Как и Херувимы, Престолы «получаемое ими

осияние они затем передают находящимся ниже», то есть нижним чинам ангельским и людям. Более 20 раз в этой части проповеди святитель употребляет лексемы Величие Божие, Слава Божия, Царь Славы, Бог Великий, Величие Царское, Велий Господь. «Престолы не только ощущают и воспевают величие Божие, но и сами исполняются этим величием и славою, и другим дают его чувствовать» (Серафим Звездинский, свят., Ангелы).

Чин ангельский **Господств**. Первое их служение «это управление Божие тварями, в это попечение, промышление Божие о всем невидимом и видимом, малом и великом», Господства посекают всякие страсти, грехи, пороки, чувственное вожделение и помогают властвовать над ним. Призывом к молитве заканчивает святитель данную часть проповеди: «Господствия святые, укрепите мою слабую волю в борьбе с грехом, дайте возгосподствовать мне над страстями моими!». Для данного чина Бог - промыслитель, строитель мира, попечитель, управитель, Сам и кораблестроитель, и садовник, Верховный хозяин.

Чин ангельский **Силы**. Они обращены к Источнику Силы. И как верхние чины ангельские преподают эту силу нижестоящим чинам. В самой маленькой части проповеди святитель все же два раза использует цитаты. Св. Писание не только не упускается из вида проповедником, но находится в центре Слова, цитаты из Св. Писания являются композиционной основой всего текста проповеди.

Чин ангельский **Власти** - шестой чин. «Ангелы шестого чина - самые ближайшие, постоянные свидетели Божия всемогущества». Интересно, что источником власти, возводящей к Богу, являются Власти - ангельский чин, а для них Источник власти - Сам Бог. «От постоянного созерцания Божественной власти, от постоянного соприкосновения с нею, эти ангелы проникаются этой властью так, как раскаленное железо проникается огнем, почему и сами становятся носителями этой власти и именуются: Власти». В проповеди святитель не рассматривал отдельно демонический духовный мир, только иногда он упоминает про него. Так в теме Власти святитель открывает слушающим, что «Власти не замедлят

прийти на помощь, прогонят беса, и одержимый бесом почувствует себя свободным от него» (Серафим Звездинский, свят., Ангелы)·

Чин ангельский Начала. Об этом таинственном чине написано у святых отцов меньше всего, лишь максимально краткие сведения. Святитель пишет, что «Ангелы эти так называются потому, что Богом вверено им начальство над стихиями природы», и Начала ведут вверенные их начальству народы к высшим благим целям, которые указывает и предначертывает Сам Господь. Ангелы Начала предстательствуют за свой народ. То есть святитель Серафим уверен, что существует ангел храма, есть ангел города, а есть ангел народа!

Очень важный вопрос ангельской иерархии у мирян вызывает смущение: не вносят ли степени и чины в жизнь ангелов некоторого разлада, некоторой дисгармонии? И разве возможно полное блаженство при неравном распределении ее? Например, упомянутые в канонических и неканонических книгах Священного Писания и христианской литературе Архангелы представляются как особые вестники воли Божьей, как наиболее приближенные к Престолу Божьему, но это явно не соответствует выделенному для архангельского чина скромному восьмому месту в иерархии. Различие это имеет совсем другую природу. Если перевести на материальный мир, то можно сказать, что «различие ангелов - это различие звезд на небе голубом, различие цветов благоуханных на лугах зеленых; различие ангелов - это различие голосов в хоре стройном, - различие, создающее гармонию, величие, красоту».

Чин ангельский **Архангелы** - это учителя небесные. Святой архангельский чин учит людей, «как жизнь им свою устраивать по-Божьи, т. е. согласно с волей Божией». Сопоставление лексем, реализующих тему «Ангелы» в проповеди нам позволяет понять, что такие лексемы могут быть отнесены именно к раскрытию божественного происхождения ангелов и как чисто религиозный концепт: блаженство, свет, слава, любовь, сила, величие, благоговение, красота, Премудрость, рай, тайна, сокровенность, чудо, воля Божия, промышление Божие, вера, Творец, благо, присный друг,

спасение души, благодарение Господу, чистый, совершенный, святой. Структура концепта «ангел» отражает религиозное понимание мироздания, а лексемы, реализующие концепт, представляют собой смысловую кристаллизацию «совершенства» всех чинов ангельских. «Литературные ангелы» поэтов и прозаиков могут содержать лексемы принадлежащие к материальному миру: молодой, зрелый, усталый, угодник и т. д. (Кибальник, 1998).

Последняя самая большая часть проповеди-беседы посвящена **Ангелам** и **Ангелам-хранителям.** Они, согласно Священному Преданию, даются людям для помощи в добрых делах. Господь поручает ангелам-хранителям защищать праведных людей от козней демонов; возносить молитвы людей к Богу. По словам св. Иоанна Златоуста, «весь воздух наполнен ангелами». (Иоанн Златоуст, эл. ресурс) Сам Спаситель подтверждает это верование, когда говорит, что ангелы малых сих… на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. 18, 10). «Хочешь всегда быть с Ангелом? Бегай греха», - призывает проповедник! Религиозный человек постоянно ощущает инобытие (невидимое) в земном видимом бытии, ищет возможности взаимодействия с таинственным духовным миром небесного. На вопрос: «Почему ангелы не являются нам?» святитель отвечает пересказом истории из жития святителя Инноке́нтия (в миру Иван Евсеевич Попов-Вениаминов). Этот прием интертекстуальности (текст в тексте). В данном случае с приведением истории из жития святого Иоанна проповедник через яркий образ реальной истории дает ответ на поставленный вопрос. При этом происходит органичное переплетение, слияние приведенной истории о явлении духовных созданий в мир материальный с глубокими мыслями самого проповедника. Особенность этой приведенной истории из жития отца Иоанна состоит в том, что она являет собой зримую картину, доступную для толкования, но, в отличие от понятия, несводимую к рациональному объяснению. Святитель делает вывод из приведенной истории: «Нет, не явления Ангела будем желать, а станем чаще умно и сердечно обращаться к нему» (Серафим Звездинский, свят., Ангелы)·

Словами благодарения Богу заключает беседу

проповедник, и это дает своеобразное обрамление проповеди, является вершиной речи об ангельском мире. «Благодарение Господу, оградившему нас ангелами Своими, и еще посылающему каждому ангела мирна, верна наставника и хранителя душ и телес наших, - слава Тебе, Благодетелю нашему, во веки веков!» Святитель побуждает нас вместе с ангельским миром славословить Бога, именно Ему подобает всякая слава, честь и поклонение во веки веков.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелология // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 300-306.

Библия. Книги Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2004. 2048 с.

Блж. Феодорит: «Защитники закона внушали воздавать почтение ангелам, говоря, что ими дан закон» (Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Т. 2. С. 54).

Дионисий Ареопагит. 1995. О небесной иерархии. М.: Московская правда. 59 с.

Иоанн Дамаскин, прп. 2006. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 3. Источник знания. СПб.

Иоанн Златоуст 2017. Избранные творения. В 2-х т. М: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь. 1376 с.

Колпиков Н., прот. 1904. О мире невидимом - Ангелах и злых духах. Киев.

Кибальник С.А. 1998. Художественная философия Пушкина. СПб.: Дмитрий Буланин. 199 с.

Малков П.Ю. 1996. Небо и земля: ангел и человек в Священном Писании. - Альфа и Омега. 4(11): 27-43.

Пархоменко К. 2007. Ангелы и бесы. Спб.: Ленинград; Лениздат. 224 с.

Сильвестр Стойчев, архим. Догматическое богословие, https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/dogmaticheskoe-bogoslovie-stojchev/20 [Издательский отдел Украинской Православной церкви, Киев, 2016. Рекомендовано к печати Ученым советом Киевской духовной академии и семинарии, журнал № 139 от 30 августа 2016 г.]

Серафим (Звездинский), сщмч. Ангелы. Благовещение. Библиотека православного христианина [Электронный ресурс]. - URL: http://www.wco.ru/biblio/books/angeles/Hl-T.htm

Уильямс Р. Богословие Владимира Николаевича Лосского: изложение и критика. К.: «Дух і Літера», 2009. 335 с.

Феофан Затворник, свт. 1999. Душа и ангел - не тело, а дух. М.. 205 с.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 306-320

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-306-320
EDN: JPNKOK

Некоторые особенности религиозного феномена молитвы на примере посланий апостола Павла

Д.И. Кувырталов*

Храм Михаила Архангела
108802, г. Москва, Поселение Сосенское, д. Летово
Church of Michael the Archangel
Sosenskoe Poselenie, Letovo, Moscow 108802 Russia
e-mail: odimitriy@mail.ru

Ключевые слова: молитва, молитвенная практика, послания апостола Павла, духовное делание, гимн, благодарение, благодать, Павлово благовестие, радость в страдании за Христа, причастность через благодарность, Церковь, сердечная молитва, фарисейская молитва, богослужение, опыт молитвы, община, устремление.

Key words: prayer, prayer practice, The Pauline epistles (Epistles of Paul), spiritual work, hymn, thanksgiving, grace, Paul's gospel, joy in suffering for Christ, involvement for thanksgiving, Church, heartfelt prayer, the pharisaic prayer, worship, experience of prayer, community, aspiration.

Резюме: В статье рассмотрены некоторые аспекты молитвенного опыта апостола Павла. Предпринята попытка структурировать и систематизировать некоторые стороны этого опыта, выделив особенно яркие проявления молитвенного духа, такие как радость, благодарение, таинственные переживания, созерцание. На основе посланий Апостола Павла показана формирование новозаветной молитвенной практики, переход от фарисиейской (публичной) к внутренней молитве. Статья полагает начинало отдельному и основательному исследованию молитвы на примере павловой молитвы. Для современного христианина, и особенно, миссионера этот опыт должен стать иконой и эталоном деятельного духа благочестия и благовестия.

Abstract: The article discusses some aspects of the prayer experience of the Apostle Paul. An attempt has been made to structure and systematize some aspects of this experience, highlighting especially vivid manifestations of the prayerful spirit, such as joy, thanksgiving, mysterious experiences, contemplation. On the basis of the epistles of the Apostle Paul, the formation of the New Testament prayer practice is shown, the transition from the Pharisaic (public) to inner prayer. The article marksthe beginning of a separate and thorough study of prayer on the example of Pauline prayer. For a modern Christian, and especially a missionary, this experience should become an icon and a standard for the active spirit of piety and evangelism.

[**Kuvyrtalov D.I.*** Some features of the religious phenomenon of prayer on the example of the Epistles of the Apostle Paul**]**

---

*Настоятель храма, протоиерей.

*Rector of the temple, archpriest.

Д.И. Кувырталов / D.I. Kuvyrtalov

Приступая к рассмотрению религиозного феномена молитвы на примере молитвенной практики Апостола Павла, источником для которых нам послужат его Послания, мы увидим в них различные наставления о молитве, также молитвенные восклицания и гимны. Весь богатейший молитвенный опыт Апостола Павла может стать для нас образцом и иконой. Необходимо выделить в нем несколько характеристических черт, позволяющих нам более детально изучать его и следовать апостольскому вдохновению.

Тема молитвенного делания неотъемлемая часть любой религиозной практики, а христианства - особенно. Миссионерский опыт апостола Павла и первого поколения христиан настойчиво утверждает молитвенный опыт Церкви как уникальный и универсальный одновременно. Уникальность – в поставленных целях. Такие как - достижение воскресения, и всыновление Богу, через содействующую религиозной жизни благодать Святого Духа. А универсальность - через вбирание в себя предыдущего опыта всего человечества. Где бы не оказывались апостолы, они сталкивались с местной устоявшейся религиозной традицией, которую не ломали, не отменяли, а встраивали в христианское благовестие оправдания, преображая духовный опыт народов, устраивая поместные церкви со всем разнообразием местного уклада.

Молитвенный опыт первых христиан изучался довольно подробно. А вот молитвенный опыт апостола Павла гораздо менее. Изучались экклезиология Апостола Павла, его сотериология, богословие, соотношения в его Посланиях закона дел и закона веры, учение о свободе и даже мистика апостола Павла. А непосредственно молитве Апостола было уделено очень немного работ, сравнительно небольшие главы в отдельных монографиях. Хотя нельзя сказать, что эта сторона благовестнических трудов и личности апостола Павла была вовсе не исследована. Например, Д.Ю. Лушников издал свой труд «Гимны в посланиях апостола Павла». На немецком языке Х. Лоэр опубликовал статью «Форма и традиция в молитве св. Павла», где соотносит молитвенную практику Апостола и ранних христиан. Также в монографии О. Гулльмана о молитве в Новом Завете есть обстоятельная глава об особенности

молитвы апостола Павла, и подчеркивается различение у него внутренней и внешней молитвы, и понимание молитвы как духовной борьбы.

Сегодня разговор о молитве приобретает особую актуальность. Во-первых, в связи с инкретизмом и постмодернизмом, господствующим в обществе. Во-вторых, в связи с валом информации, обрушившимся на человека, освоить который невозможно по определению, а сохранить трезвость и здравомыслие одна из насущных задач, стоящих перед человеческой личностью сегодня. И это призвана сделать - молитва. И, в-третьих, благовестие христианства ни вчера, ни сегодня невозможно без содействующей благодати святого Духа, а это значит, что каждый, кто возревновал о Евангелии, вооружается молитвой (ср. Еф. 6.11-18). И лучше всего, взирая на опыт Апостола Павла, сокрушает врага и сподобляется сугубых дарований и плодов духовного делания.

Молитва ветхозаветная.

Человечество во все времена молилось Богу. Нет ни одного безрелигиозного народа, ни одной древней человеческой нации или культуры, ни одной первобытной стоянки, где не было обнаружено следов религиозной деятельности человека. И как бы примитивны не были эти следы и эти народы, молитва им была известна. По сравнению с ней, молитва ветхозаветных праведников или даже целых народов - практически современна нам и имеет все необходимые формы и атрибуты религиозного поклонения, ритуалистически совершенны и разработаны. Молитвенная практика апостола Павла, безусловно, своими корнями имеет ветхозаветный ритуал. Это и коленопреклонения и воздевание рук и поклоны и устремленность взора, даже одежда - покрытие головы у женщин и открытие у мужчин (1Кор. 11,4-15). Образы ветхозаветного храма и богослужения также часто встречаются в посланиях Апостола Павла: двор, завеса, престол, жертвенник, жертва хвалы… «крови кропление» (Евр. 12,24) упоминание Христа как первосвященника, множественные ссылки на ветхозаветные образы (Евр. 12,18) и псалмы. Все это было использовано Павлом для более наглядного или более ревностного усваивания молитвенной практики новозаветной Церковью.

Богослужебная молитва.

Богослужебная молитва имеет своим началом ветхозаветное богослужение. Со всей ритуалистической сложностью и регламентом. Но Апостол видит в этом лишь прообраз будущего откровения, и призывает верных приступить к Христу в духе, поднявшись на гору боговидения. А христианам из язычников (Рим. 3,22) призывает верою омыть свои духовные глаза и принять Спасителя. Но помимо призывов к духовному прозрению, отсылкам к ветхозаветным образам, Павел больше всего и чаще всего говорит о Христе и новой благодати, в Духе созидающей Церковь Божию, где все основано на любви и молитве, служении Богу, в предстоянии и молитве о людях и заботе о всех. Сам Апостол Павел вряд ли имел намерение создать новозаветный богослужебный чин. Или особый устав и чинопоследование, но благодаря своей харизматичной молитве и всегдашнему молитвенному настрою он стал образцом для новообращенных христиан в новосозданных общинах.

Его наставления это: увещание собираться вместе (1Кор. 11,18), и наставление о благообразии и чинности собраний, это и порядок вкушения Хлеба, и необходимость приготовления ко причастию, благоговеинство и особая чистота. Конечно, его слова Тайной Вечери, чуть перефразированные свт. Иоанном Златоустом, ставшие сердцевиной современной анафоры (1Кор. 11,23-27) (а у католиков даже тайносовершительной формулой). Он настаивал на чтении своих Посланий в других церквях и общинах, упорядочивание глоссолалий и пророчеств на собраниях (1Кор. 14,26). Но в большей степени и в основном - его собственные гимны, его возвышенные созерцания и благодарения Богу, его молитвенное восхищение и богооткровенные состояния, в которых он пребывал во время общих собраний или во время составления Посланий. Благодарение Богу, он сам нам оставил образцы таких удивительных и возвышенных гимнов и духовных песен, исторгавшихся спонтанно из его благодарного сердца.

Общественная и частная молитва по апостолу Павлу вызывает наш интерес, как молитва христианина в быту. Дома, на улице (вспомним, что фарисейская молитва на «стогнах

града» и площадях являлась неотъемлемой частью доевангельского благочестия. Ныне же мы видим фактический уход публичной молитвы в пространство закрытой келии (ср. 1Кор. 3,16; 6,20) или закрытой общины. Возможно, именно отсюда получило распространение понятие «домашняя Церковь». И вот теперь только «верные» могут разделить молитвенный восторг или молитвенное откровение и переживания богоприсутствия или сверхъестественных состояниях, особых духовных переживаний и таинственных озарений. Апостол Павел старается и здесь датьновообращенным христианам правило и направление их исканий. Сам Павел не был среди слушателей Нагорной проповеди и не был спутником Христа в Его земном служении, но одухотворенное знание Закона и переполненное благодатью сердце верно подсказывают Ап. Павлу новый порядок молитвенной жизни и молитвенного переживания христиан.

Общественной молитвой христиан стала, по преимуществу, молитва храмовая, богослужебная. А частной - молитва домашняя, келейная.

О Радости.

«Я много надеюсь на вас, много хвалюсь вами; я исполнен утешением, преизобилую радостью, при всей скорби нашей…» (2 Кор 7,4); «Всегда радуйтесь» (1 Фес. 5,16);

Безусловно, радость - есть евангельская, характеристическая черта христианина. Именно радость отличает христианина от всего прочего человечества. Радость - есть прямая заповедь Христа (Мф. 28,9). Это печать Духа Божия, знак будущего века, это начаток, залог исполнения обетований Божиих в человеке. Поэтому у Апостола Павла радость - неизменный спутник молитвы, ее крылья. Она – ее мать и дочь, она - и корень, и древо, и плод, она – начало видений и откровений; радость, как готовность к несению креста, перенесению скорбей, страданий и самой смерти. В радости человек непобедим и непоколебим. Радость – это совершенство в молитве и путь к этому совершенству. Радость - это небесное всыновление земного человека, радость – это состояние спасенного человека. Радость отражает небесное в земном и устремляет земное к небесному. Это действие

(актуализация) Любви!

Говоря о молитве апостола Павла, можно видеть его удивительно ясный и устремленный к Богу взор, исполненный радости. Действительно, радость и молитва неразделимы для апостола. Он и плачет - радуясь, и скорбит - с радостью, он трудится и терпит - с радостью! Радость причастна молитве как свет - солнцу. О радости сложно писать, не угашая ее сияния и силы. Для этого ее нужно знать и переживать, как переживал и знал апостол Павел. Радость являлась отблеском благодати Святого Духа на его сердце. И здесь пролегает черта, отделяющая Павла от фарисейского благочестия ветхозаветной общины, где есть, конечно, собранность и устремленность, но есть и жесткий регламент, подсчет добродетели - «отцеживание комара» и надменная кичливость. Во Христе все по-другому. «Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святого, обогатились надеждою» (Рим 15,13). Радость освобождает и делает человека способным жить полнотой жизни - и в скудости, и в сытости, в скорбях и обстоянии, среди родных, и среди врагов, при этом все время приобретая. Приобретая самого Христа и в самой смерти (Флп. 1,21). И поэтому так дерзновенно апостол умоляет Церковь не о чем так не заботиться, как о молитве, которая есть - всё. И просит христиан «во всём молитвою и молением со благодарением прошения своя открывать Богу». И он, Павел, «задняя забывая, в передняя простираясь» (Флп. 3,13), всегда жертвою приносится за служение вере их, чтобы «достигнуть воскресения из мертвых» (Флп. 3,11). Через молитву открывается путь к победе над смертью, достигается личное воскресение, и это, в свою очередь, объемлет молящегося радостью! Здесь - предвосхищение полноты радости в Духе, в будущем веке, и радость в молитве - вестник этой полноты!

Апостола Павла можно смело назвать апостолом Радости. «Но я ни на что не взираю и не дорожу своей жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое и служение, которое я принял от Господа Иисуса, проповедать Евангелие благодати Божией» (Деян. 20,24). Еще в самом начале его апостольского служения (Деян. 13,48) его благовестие сопровождала обильная радость. Тогда от обращающихся ко Христу иудеев и

язычников. После - от плодов такого обращения. Все благовестнические труды Апостола сопровождала радость. Рассмотрим одно особенное его Послание. Короткое, в узах написанное, Послание к Филиппийцам. Здесь всё сияет радостью и всё исполненно ей. Здесь и радость о принятых дарах и оказанной помощи, воспоминания о прежнем служении и сегодняшнем участии. Но парадоксально, что больше всего радости о… скорбях, которые претерпела община вместе с Павлом и даже ради Павла - во Христе, за веру (Флп. 1,29). Это единит их в Духе и приумножает любовь. Любовь же – венец всех усилий - также имеет первым своим следствием и плодом - радость. «Плод духовный есть - любовь, радость…» (Гал. 5,22). «Радость веры, когда возгорается в христианской душе через молитву, пост, милостыню, любовь, бдение, привлекает Духа Святого, Который невидимо наполняет душу неизреченной радостью о Духе Святом. Эта радость - плод и порождение древа евангельских добродетелей и подвигов, а древо это питается благодатью Святых Таинств» (Иустин (Попович), 2000: 158-160).

Сам Апостол указывает на радость - как на свойство Святого Духа: «И вы сделались подражателями нам и Господу, приняв слово при многих скорбях с радостью Духа Святого» (1 Фес. 1,6). И Апостол повелевает радоваться и сорадоваться ему (Флп. 2.18) радоваться радостью и возрадоваться с ним… Радость у апостола как путь к совершенству. Заповедуя нам радоваться о Господе «Радуйтесь всегда о Господе и еще говорю вам: радуйтесь» (Флп. 4,4), Павел являет нам и самый источник этой неоскудеваемой радости - это Сам Господь. Радость побуждает к непрестанной молитве, радость ее сопровождает, любовь (к Богу и Его творению) - венчает, изливаясь (возвращаясь) неотъемлемой радостью в сердцах верных. Прп. Иустин Попович так пишет об этой апостольской заповеди: «Всегда радуйтесь, поскольку вы сильнее смерти, ада, зла, греха и диавола. … Наша вера исполнена вечной радостью, поскольку радость веры во Христа есть единственная истинная радость для человеческого существа (Ин. 17,13; Флп. 1,25)».

Но радость - это еще и естественное состояние ангелов. Она - явление духовного, ангельского мира, одухотворяет

человека и сопричисляет ангельскому воинству: «Востеки мыслию и созерцай ангельское состояние. Прилично ли им другое какое состояние, кроме состояния радости и благодушия, потому что они удостоены предстоять Богу и наслаждаться неизреченною красотою славы Создавшего нас? К сей-то жизни, побуждая нас, Апостол заповедал нам всегда радоваться» (Иустин (Попович), 2000: 54).

Но Радость, как вихрь, увлекает человека дальше и выше, к недоступной и ангелам полноте Богообщения. Необходимо «восходить выше ощущения настоящего, устремлять мысль к упованию вечных благ, о которых и одного представления достаточно, чтоб наполнить душу веселием и поселить в сердцах наших ангельское радование, о Христе Иисусе, Господе нашем...» (Иустин (Попович), 2000. 62) Ибо Царство Божие не пища и питие, но праведность и мир, и радость о Святом Духе (Рим. 14,17); Необходимо сказать и о страданиях, терпимых апостолом, но никогда не препятствующих радости. «Укрепляясь всякою силою по могуществу славы Его, во всяком терпении и великодушии с радостью» (Кол 1,11); «Апостол и в другом месте повелевает быть терпеливыми и радоваться упованием (Рим. 12,12)» (Иустин (Попович), 2000: 52).

Радость в молитве усугубляется у апостола осознанием плодотворности своих трудов - это естественно для любого человека, а вот что сверхъестественно, так это его благодарность за самые страдания! Но и более того, устремленность даже к большим страданиям! Потому что радость для апостола - это свидетельство причастности Христу. Причастность эта не восторженно-мечтательная, а реальная, как реальны страдания Христовы, физиологически обусловленные и переживаемые, как сораспятие Христу и участие Павла (и каждого христианина) в Его страданиях за нас своим апостольским трудом и ревностью, терпением и самоотверженной проповедью: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь» (Кол 1,24). Молитвенно возносится он до убежденности страдать вместе со Христом, созидая Церковь - как Его Тело, осознавая недостаточность собственных страданий, и радуясь малой их

толики, чтобы здесь стать участником скорбей Христовых, а в будущем - воспоследствующей славы Его.

О благодарности.

Радость - не единственное свойство молитвы Апостола. Очень ярко в Павловых посланиях выражено благодарение. Въ моли́твѣ терпи́те, бо́дрствующе въ не́й со благодаре́нiемъ (Кол. 4,2); Его благодарность всегда живая, действенная, молитвенная. Это всегда молитвенный возглас, всегда порыв, всегда восхищение своих чувств к Богу, Подателю всяческих благ. Апостол благодарит Бога за славу, которой он наделил Свой народ, за дарование спасения, за дарование познания, за призвание иудеев и язычников, за освящение верных. Сего́ ра́ди и мы́ благодари́мъ Бо́га непреста́нно, я́ко прiе́мше сло́во слы́шанiя Бо́жiя от на́съ, прiя́сте не а́ки сло́во человѣ́ческо, но, я́коже е́сть вои́стинну, сло́во Бо́жiе, е́же и дѣ́йствуется въ ва́съ вѣ́рующихъ (1Фес 2,13). В каждом послании встречается возглас благодарности. Разрешая конфликт коринфских христиан, благодарит Бога, даже о том, что никого из них не крестил собственноручно, чтобы отнять у них повод именоваться «Павловыми», а не Христовыми.

Это всегдашнее Павлово настроение благодарности передалось и Церкви, в первую очередь, общинам, им устроенным. «Первее убо, благодарю Бога моего Иисусом Христом о всех вас…» (Рим 1,8), - так начинается большинство его писем. А Послание к Ефесянам - само по себе является гимном благодарения, и увещанием благодарить «всегда о всех». «Вся стилистика этого послания имеет молитвенно-литургический характер» - говорит архм. Ианнуарий (Ивлиев).

У Апостола Павла благодарение вообще неразрывно связано с молитвой: «Ни о че́мже пецы́теся, но во все́мъ моли́твою и моле́нiемъ со благодаре́нiемъ проше́нiя ва́ша да сказу́ются къ Бо́гу: (Флп.4,6); Благодарность оживляет молитву, повод к благодарности у Павла становится источником его непрестанной молитвы (Фес 5,16-18).

И первая благодарность Богу из уст Апостола Павла исторгается в связи с осуществленным домостроительством спасения: «Благодарение же Богови о неисповедимом Его даре» (2Кор. 9.15). Благодарение делает молитву вдохновенным

творчеством, животворит ее от ритуалистического, мертвенного обряда фарисейского законничества. Были некогда рабы греху, ныне же призванные к новому учению спасительному и благодатному: «Благодари́мъ у́бо Бо́га, я́ко бѣ́сте раби́ грѣху́, послу́шасте же от се́рдца, въ о́ньже и преда́стеся о́бразъ уче́нія.» (Рим. 6,17). Ибо дело нашего спасения - совершенно! Апостол Павел именует это военным термином «Победа»: «Богу же благодарение, давшего нам победу (над смертию) Иисусом Христом» (1Кор. 15,57); «Богу же благодарение, всегда победители нас творящу о Христе Иисусе, и воню разума Его являющу нам во всяком месте» (2 Кор. 3,14); Здесь Христос побеждает смерть, а победу дарует нам, делая нас - победителями! Это переизбыточествующая любовь Божия делает благодарный отклик апостола, а через него и всей Церкви, неумолкаемым: «Вся бо вас ради, да благодать умножившаяся, множайшими благодарении избыточествит в славу Божию» (2Кор. 4,15); Это «умножение благодати» через благодарение содействует христианину и на всем пути его жизни, даруя необходимые смыслы и силы претерпевать случающееся, как ниспосланное Богом для нашей пользы и спасения. И мы должны, как говорит Апостол, о всем благодарить (Еф.5,20; Фес, 5,18) благость Его и никогда не печалиться, и не малодушествовать о случающемся с нами, веруя, что Он всё делает по благости Своей, из любви к нам, и делает хорошо» (Христианская жизнь по Добротолюбию, 2002: 192).

«Благодарить» - буквально означает: дарить добро и благо. Хотя в привычном нам значении это отклик на добро, но апостол усматривает в акте благодарения - само благодеяние, так в знаменитом гимне о доброделании христианина молитва и благодарение следуют друг за другом (1Фес. 5,18). «Благодарность приемлющего побуждает дающего давать дары, большие прежних. Кто не благодарен за меньшее, тот и в большем лжив и несправедлив. Проводник даров Божиих к человеку есть сердце, непрестанно движимое к благодарению, а проводник искушения в душе есть помышление ропотливое, всегда движимое в сердце. Уста, всегда благодарящие приемлют благословение от Бога и в сердце, пребывающее в благодарении, нисходит внезапная благодать». (Христианская жизнь по

Добротолюбию, 2002: 193).

Благодарение - все освящает. Оно не только являет ответ души на полученное благодеяние, но еще и само является средством привлечения благодати. Оно становиться силой, благословляющей и освящающей, очищающей всякую скверну. Вот к Тимофею он пишет, устраняя мнение «возбраня́ющихъ жени́тися, удаля́тися от бра́шенъ, я́же Бо́гъ сотвори́ въ снѣде́нiе со благодаре́нiемъ вѣ́рнымъ и позна́вшымъ и́стину. Зане́ вся́кое созда́нiе Бо́жiе добро́, и ничто́же отме́тно, со благодаре́нiемъ прiе́млемо, освяща́ется бо сло́вомъ Бо́жiимъ и моли́твою». (1Тим 4,3-4). Если грех и смерть осквернили, все сотворенное Богом и созданное в пищу и наслаждение человекам то молитва со благодарением возвращает творению его первозданную чистоту и суть, служит нам («верным») во благо. «Ваше благодарение освящает всякую пищу; и вкушайте ее ничтоже сумняся»; а «у тех, которые принимают ее с благодарными к Богу чувствами, наслаждение теряет характер чувственности, одухотворяется и освящается» (Свт. Феофан Затворник. с. 331). Апостол Павел, проявляя характерное свое дерзновение, формулирует «общий принцип»: «А́ще а́зъ благода́тiю причаща́юся, почто́ хулу́ прiе́млю, о не́мже а́зъ благодарю́?» (1Кор 10,30). «Кто принимает съедомые брашна с благодарением, для того все они чисты и святы, в силу сего самого благодарения… Благодарение все очищает, а неблагодарный сам нечист и скверен» (Святитель Феофан Затворник 2019: 333).

О духовном возрастании через благодарение говориться в послании к Колосской церкви. Павел многажды благодарит сам и просит своих читателей благодарить за все и всегда. Повелевая возрастать в Богопознании, и укрепляться силою «в терпении и великодушии с радостью», Павел возвещает, что «в основании возрастания, лежит благодарность Богу, призвавшему нас ко спасению» - Ианурий (Ивлиев). «В благодарности Богу Отцу, должна быть всегда посвящена Господу Иисусу» вся христианская жизнь (Кассиан (Безобразов), 1996: 240). «И вся еже аще что творите словом или делом, вся во имя Господа Иисуса Христа, благодаряще Бога и Отца темъ» (Кол. 3.17).

Необходимо всегда быть благодарными не только к Богу, но и к друг другу под знаком любви, к которой мы все и призваны (Кол. 3,14-15). Так благодарность в молитве и во всяком деле приводит к вершине духовного возрастания, к совершенству - любви. Благодарность не только выставляет субординацию, ставя низших (благодетельствуемых) перед высшими (благодетелями), но возводит низших на степень высших, соделывая их причастниками дарований и удостаивая их величия. В этом особый смысл новозаветной молитвы, которая возвысилась до созерцания домостроительства нашего спасения, и, удивляясь, восторгаясь и восхищаясь Премудрости Божией делает молящегося участником таинства спасения через благодарение, сподобляя его высших даров благости и Божественной пищи. «Якоже у́бо пріи́сте Христа́ Иису́са Го́спода, [та́кожде] въ не́мъ ходи́те, укорене́ни и назда́ни въ не́мъ и извѣ́ствовани вѣ́рою, я́коже научи́стеся, избы́точествующе въ не́й благодаре́ніемъ» (Кол. 2,7).

Благодарность умножает дары: «о все́мъ богатя́щеся во вся́ку простоту́, я́же содѣва́етъ на́ми благодаре́ніе Бо́гу. Я́ко рабо́та сего́ служе́нія не то́кмо е́сть исполня́ющая лише́нія святы́хъ, но и избы́точествующая мно́гими благодаре́ньми Богу» (2 Кор. 9,12-13); Но благодарение - это еще и Евхаристическая жертва. Отдельно мы рассмотрим литургическую составляющую Павлова благовестия. Но сейчас уместно коснуться его как полноты благодарения, как той вершины, куда возносит нас дело, совершенное Христом. И возносит нас литургия к Самому Христу. Благодарение - буквально: дарение Блага. Сам Христос Благо-Даритель, Приносящий и Приносимый. Поэтому исключительно благодарение возводит человека на вершину богообщения. Если радость - это свет и покой, то благодарность - это путь и устремление. И апостол идет этим путем и ведет Церковь: «Первее убо, благодарю Бога моего Иисусом Христом о всех вас…» (Рим 1,8). Приведенный отрывок комментирует Ориген, указывая на значение благодарения, как жертвы: «...Послание начинается благодарением; но благодарить Бога значит приносить Ему хвалебную жертву, и потому Павел добавляет: «через Иисуса Христа», то есть как бы через первосвященника». Благодарность

является неотъемлемой частью Литургии, где тема жертвоприношения в благодарении (Евхаристия) раскрывается со всей полнотой. Церковь приносит жертву хвалы и благодарения Богу, дающего нам Себя в снедь. Он Сам - Приносящий и Приносимый - Христово Тело и Его Кровь. «Вполне возможно, что ап. Павел и в тайну Евхаристии был введен Самим Господом, минуя всякое человеческое посредство» (Кассиан (Безобразов), 1996: 202). Он говорит: «Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое, сие творите в Мое воспоминание. Также и Чашу…» (1 Кор. 11,23-25). Павел акцентирует наше внимание на «вкушении», но с обязательным «рассуждением», по современной практике Церкви – это «говение», подготовка ко Причастию. Молитва, как одна из составляющих этой подготовки. А благодарение - форма и содержание, цель нашего молитвенного возношения. На Литургии благодарение носит «некоторый окончательный духовный смысл» (Свешников, 2011: 319).

Сложно отделить молитву от благодарения, это не одна из ее разновидностей, это - акт молитвы как таковой. Благодарение возносит гор*е* и низводит в недра сердца, где средоточие жизни, где центр бытия. Благодарение - это подвиг самоотдачи. Пение, поэзия, благословение, хваление, поклонение - всё это молитвенные «выражения благодарения» (Свешников, 2011: 324). «Благодарность выходит за пределы естественного и очевидного знания… благодарение выходит в космические пределы (и даже за эти пределы). «Душа переполнена бесконечными благодарениями, она вся - благодарение и возноситься в благодарении» (Свешников, 2011: 331).

Несколько слов в развитии нашей темы: «Некоторые аспекты учения Апостола Павла о молитве» хочется сказать и о духовной практике современного православия: Некоторые особенности молитвы в новозаветной благодати требуют уже особого настроя и особой практики. Здесь не обойтись без «экскурса» в практику «умного делания», практику «исихии» и аскетизма. Вся многовековая история православного

подвижничества не нашла руководителя и наставника, лучше Апостола Павла! Как бы строго не подвизались молитвенники, какие бы пустыни или непроходные ущелья (дебри) не забирались анахореты, как высоко не возносились бы они умом и сердцем в своих мистических созерцаниях, они всегда сверяли свой опыт с опытом Ап. Павла.

«Есть высшая молитва совершенных - некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголанными воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видя расположение сердца, отверстое подобно исписанной книги, и в безгласных образах выражающее волю свою. Так до Третьего неба восхищен был Павел, и не знал «аще в теле» был он «аще ли вне тела» (2Кор. 12,2). Так в другое время, молясь в храме, он был в исступлении и чувством сердца слышал Господа (Деян. 22,18).

А нам, нынешним миссионерам очень полезно трезво оценивать современное состояние общества и соотносить собственные усилия с историческим опытом христианского благовестия: «Христианское человечество доныне живет христианскими благовестиями, но оно ищет их осуществления без Христа, без его Церкви и Его Таинств. В этом есть трагический тупик, вся безысходность нашей эпохи […]. Этот болезненный разрыв между тем, чем живет, чего ищет в своей глубине душа, и тем, что заполняет современное сознание, есть, конечно, прямая измена современного разума Христу, есть отступничество его от Христа. И если, что может исцелить наш дух, то это только подлинное и глубокое «обновление ума», о котором говорил Ап. Павел (Рим. 12,2), - без него, т. е. без идеологического выправления и даже преображения современного сознания, современных путей мысли, наша эпоха не может вырваться из тех оков, которые она сама себе создала» (Зеньковский, 1990).

ЛИТЕРАТУРА

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Гл. ред. сер. Томас К. Оден; Ред. рус. изд. К.К. Гаврилкин, С.С. Козин. Тверь: Герменевтика, 2001. 632 с.

Зеньковский В., прот. 1990 (II). Наша эпоха. - Русское Возрождение. 50: 8-27

Ианнуарий (Ивлиев), архим. Богословие Послания к ефесянам [Электронный

ресурс]. - URL: Предание.ру.
Иннокентий Иркутский, свт. 2000. Жизнь Святого Апостола Павла. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры.
Иустин (Попович), архим. 2000. Толкование на 1-ое послание к Фессалоникийцам святого апостола Павла. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2000. 185 с.
Кассиан (Безобразов), еп. 1996. Христос и первое христианское поколение. Париж - М.: YMCA-PRESS. 370 с.
Мецгер Брюс М. 2011. «Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М.: ББИ. 368 с.
Свешников В., прот. 2011. Полет литургии. Созерцания и переживания. М.: Никея. 384 с.
Святитель Феофан Затворник 2019. Толкования Посланий апостола Павла. Пастырские послания к Титу, к Тимофею. Издание второе. М.: Правило веры. 864 с.
Христианская жизнь по Добротолюбию. М.: 2002. Аксиос, 288 с.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-321-328
EDN: KTDANL

Религиозно-философская полемика вокруг учения о Софии и «мистическое богословие» в России в XX веке

Н.Н. Павлюченков

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23, стр. 5а
St. Tikhon's Orthodox university
Novokuznetskaya str. 23, build. 5a, Moscow 115184 Russia
e-mail: npavl905@mail.ru

Ключевые слова: Лосский, Булгаков, София, полемика, мистическое богословие.
Key words: Lossky, Bulgakov, Sofia, polemics, mystical theology.

Резюме: В статье представлена авторская версия развития «мистического богословия» в русской религиозной мысли. Отмечается, что в российской литературе термин «мистическое богословие» стал популярным после публикации лекций и работ В.Н. Лосского. В этих лекциях и работах он настаивал на том, что традиция восточной церкви никогда не проводила резкого различия между мистикой как личным опытом знания Бога и богословием как догматическим учением Церкви. Согласно Лоскому, в восточном христианстве богословие и мистицизм всегда были тесно взаимосвязаны. Но признание этого факта в России было довольно длительным процессом. Последним шагом в этом направлении стали материалы софиологической полемики первой половины XX века.
Abstract: The article presents the author's version of the development of “mystical theology” in Russian religious thought. It is noted that in Russian literature the term “mystical theology” became popular after the publication of V.N. Lossky’s lectures and works. In these lectures and works he insisted that the tradition of the Eastern Church never drew a sharp distinction between mysticism as a personal experience of the knowledge of God and theology as a dogmatic doctrine of the Church. According to Lossky, in the East of the Christian world theology and mysticism have always been closely interrelated. But the recognition of this fact in Russian theology was quite a long process. The final step in this direction was the materials of polemics about the doctrine of Sofia.
[Pavliuchenkov N.N. Religious and philosophical controversy around the teachings about Sofia and “Mystical Theology” in Russia in the twentieth century**]**

В русскоязычной литературе термин «мистическое богословие» стал популярным, как кажется, благодаря Владимиру Лосскому, который писал, что пользуется этим термином в том же смысле, в каком его употреблял Э. Жильсон

(Лосский, 2006: 99) в очерке о св. Бернарде: «мистическое богословие» - это не богословие «вообще» и не сам по себе мистический опыт, а только та часть богословия, которой может быть обоснована мистика (Лосский, 1995: 84). В своих известных парижских лекциях 1940-х гг. и в других работах В.Н. Лосский настаивал на том, что предание Восточной Церкви никогда не проводило резкого различия между мистикой как личным *опытом* познания Бога и богословием как утвержденным Церковью догматическим учением. Напротив, по мнению Лосского, на Востоке христианского мира богословие и мистика всегда были тесно взаимосвязаны: «вне истины, хранимой Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности... С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного в различной мере каждому верующему» (Лосский, 1991; 9-10). С этой точки зрения, вся сложная борьба Церкви за догматы представляется, прежде всего, стремлением «обеспечить христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом» (Лосский, 1991: 10).

Сам В. Лосский уделил очень большое внимание изучению наследия свт. Григория Паламы и материалов Константинопольских соборов XIV века, утвердивших догматическое выражение обожения как опыта реального, онтологического причастия человека Богу. Наряду с В. Лосским, аналогичные исследования предпринимали прот. Г. Флоровский, архимандрит Киприан (Керн), архиепископ Василий (Кривошеин), прот. И. Мейендорф. Можно сказать, что в процессе этих исследований в русское богословие «проникли» (а, наверное, все-таки лучше сказать - вернулись) понятия о возможности онтологического причастия твари Творцу, о мистике обожения, да и сам термин «мистика» был очищен от привнесенных в него в XVIII-XIX вв. отрицательных коннотаций.

Нельзя не заметить, что для традиционного богословия, сформировавшегося в России к началу XX века, подобные идеи не были типичными. Здесь давала о себе знать тенденция, обозначенная в письме одного издателя оптинскому старцу

Макарию в 1847 г.: в процессе борьбы с размножением в России «лжемистических книг западных», заклеймили как «мечтание и мистицизм» вообще все свидетельства опыта богообщения св. Отцов Православной Церкви (Трубачев, 1993; 14).

Это мнение, в целом, можно подтвердить характером издававшейся в этот период богословской литературы, в которой даже в начале XX века, наряду с такими, например, изданиями, как «Византийские церковные мистики 14 века» еп. Алексия (1906), тиражировалась «Настольная книга священно-церковнослужителя», усваивающая афонской традиции исихазма «самую странную мечтательность» и «вздорные мнения» (Булгаков, 1913: 1622). В изданном в Казани в 1889 г. жизнеописании М. М. Сперанского говорилось, что в Добротолюбии «о фаворском свете нет… никаких указаний; в нём, напротив, не раз советуется избегать каких бы то ни было видений, в числе их и видений света» (Катетов, 1889: 221).

В наших семинариях и академиях, писал вышеупомянутый петербургский издатель, Иисусовой молитве «не только… не учат, но еще сызмала предостерегают и отвращают». «Умная сердечная молитва уничтожена и осмеяна, как зараза и пагуба» (Трубачев, 1993: 14). И в самом деле, например, в опубликованном в 1913 г. курсе лекций по церковной истории, читаемых в СПбДА, утверждалось, что опыт исихазма есть «афонское извращение мистика Симеона Нового Богослова, … напоминающее дервишей, хлыстов или мессалиан» (Мелиоранский, 1913: 357-358). Последние, т. е. мессалиане, как известно, полагали возможным путем молитвы достигнуть видения Бога (самой Божественной сущности) телесными глазами и обвинение в этой осужденной в Церкви ереси достаточно часто в западной литературе адресовалось афонской мистике, автору «Духовных бесед», названному «Псевдо-Макарием» или свт. Григорию Паламе. К отраженному в этих (и других подобных) источниках «мистическому богословию» в западнохристианской литературе сложилось традиционное недоверие и в восприятии этой темы в русском богословии к началу XX века также можно видеть проявление пресловутого «западного влияния» (или, может быть, по другим оценкам, «западного пленения»).

Признание мистического опыта обожения в русском богословии оказалось достаточно длительным процессом и окончательным шагом в этом направлении явились, как представляется, итоги софиологической полемики, развернувшейся в русской эмиграции в 1920-х - 1930-х гг. Ход этой полемики, так же, как и ее основные материалы, достаточно хорошо известны.

Как представляется, саму идею Софии, помимо прочих, мало существенных обстоятельств, можно рассматривать как попытку выразить опыт единения человека (и через человека - всей твари) с Богом. У В. Соловьева София выступает, фактически, как двигатель процесса Богочеловечества и как гарант его положительного и всеобщего завершения (Соловьев, 1994: 201-202). Но Соловьев только претендовал на значимость своих концепций в богословии (постольку, поскольку его идеал «цельного знания» охватывал и синтезировал в единое целое философию, богословие и науку). Собственно, масштабной попыткой возродить (или создать заново) русское мистическое богословие, явилось разработанная и представленная в русской эмиграции софиология прот. С. Булгакова, в полемике с которой это богословие формировалось, уточнялось и развивалось.

Не вызывает сомнений, что решающими документами, обосновывающими осуждение учения о Софии прот. С. Булгакова Заграничным Синодом РПЦ и Московской Патриархией явились исследования, специально проведенные соответственно архиепископом Серафимом (Соболевым) и В.Н. Лосским (Лосский, 1996: 7-74). В них, помимо сугубо догматических вопросов (отношение Творца и твари, реальность и место Софии в этих взаимоотношениях, трактовка терминов «сущность», «ипостась» и др.), затрагивались темы онтологии Имени Божия и учения святителя Григория Паламы о Божественных энергиях (Соболев, 1935: 263-384), т. е., по существу, подвергались исследованию проблемы практического действия молитвы как соединения человека с Богом и возможности богословского догматического обоснования этого действия.

В частности, на утверждение прот. С. Булгакова о том, что София «есть в отношении к миру «энергия», действие Божие

в творении», а энергия, согласно свт. Григорию Паламе, «есть Бог» (Булгаков, 1927: 249-250), архиеп. Серафим ответил собственным обзором учения свт. Григория Паламы, сделанным по переводам и изложению епископа Порфирия (Успенского). Из этого обзора архиеп. Серафим сделал странный вывод о невозможности называть Божественную энергию «Богом» при том, что эта реальность однозначно воспринимается Паламой как нетварная, как «самобытный свет» (Соболев, 1935: 266). «Из приведенного учения исихастов, изложенного св. Григорием Паламой, - писал архиеп. Серафим, - во-первых, мы видим, что Бог совсем не одно и то же, что Божественная энергия - Бог выше своей энергии. А во-вторых, здесь одинаково, как Бог, так и Его энергия именуются несозданными» (Соболев, 1935: 267). «По учению св. Паламы, энергия Божия есть Божественное озарение, или благодать Св. Духа, но не существо Божие, хотя энергия Божия и не создана, - как и Бог, но естество Его и энергия Его не одно и то же» (Соболев, 1935: 270).

Фактически, Архиепископ Серафим высказал убеждение в невозможности и не допустимости именовать «Богом» что-либо, кроме самой Божественной сущности, которая, по его же собственному указанию, согласно св. Паламе, не постижима (Соболев, 1935: 270) (а, следовательно, и не именуема). Из этого следовало, что, собственно, Сам Бог остается для человека абсолютно не постижимым и не доступным, а то, что человек может постичь, вместить и проявить в себе, - Божественные энергии, - Богом назвать нельзя. И если Булгаков называет Божественную энергию Богом, то он, по мнению архиепископа Серафима, подпадает под анафему Константинопольских соборов 1347 и 1352 гг., как не признающий «разность существа и энергии» (Соболев, 1935: 272-273).

Таким образом, спустя более, чем два десятилетия после осуждения имяславия Святейшим Синодом в 1913 г., архиепископ Серафим подтвердил опубликованные тогда мнения о необходимости различать в трудах Паламы понятия «Бог» и «Божество» и повторил указания, согласно которым «слово “Бог” указывает на Личность, “Божество” же на свойство, качество, на природу» (Соболев, 1935: 274). Заметив, что «вопрос

относительно споров паламитов с варлаамитами еще не достаточно исследован в богословской литературе» (Соболев, 1935: 264), архиепископ Серафим сам в этом отношении использовал только один источник - работу еп. Порфирия (Успенского) «Восток Христианский. Афон» (СПб., 1892).

В отличие от архиепископа Серафима, Владимир Лосский в одном из своих полемических выступлений против Булгакова подчеркнул, что для проверки тех оснований, на которых прот. Сергий связывает свои концепции с учением свт. Григория Паламы, он обращается напрямую к первоисточнику - к греческому тексту «150 глав физических, богословских, нравственных и практических» (Лосский, 1996: 37-38). В другом случае Лосский обращается к изданию соборных актов «Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection» итальянского каноника (с 1765 г. - архиепископа Луккского) Доминика Манси (Mansi) для того, чтобы показать впадение о. С. Булгакова в ту же ошибку, которую анафематствовал Палама: Булгаков различает отношение Софии к Ипостасям Св. Троицы, полагая, что в «самооткровении» Второй Ипостаси София является Логосом или Премудростью в собственном смысле, а в «самооткровении» Третьей Ипостаси София предстает как Слава Божия и радость Бога о Себе Самом. Сам В. Лосский принимает Софию - Премудрость Божию - как одну из Божественных энергий и приводит место, где свт. Григорий Палама говорит о том, что различные энергии не следует мыслить как относящиеся «одно к Отцу, другое к Сыну, третье к Духу. Мыслящим так, - заключает Палама, - анафема» (Лосский, 1996: 28).

Здесь не место обсуждать, насколько эта критика в данном случае аргументирована и достигает своей цели, но примечательно, что в том тексте, который приводит Лосский, свт. Григорий Палама называет различные Божественные энергии различными «божествами» («феотитас»). И действительно, например, в издании своих Парижских лекций в 1944 г., отметив, что «присутствие Бога в Его энергиях должно понимать в смысле реальном» (Лосский, 1991: 57) и что Бог «всецело присутствует в каждом луче Своего Божества» (Лосский, 1991: 58), Лосский постепенно подводит к выводу о

допустимости называть Божественные энергии не только «Божеством», но и «Богом». «Философская концепция Бога, - пишет он, - не может допустить чего-либо, что было бы Богом и не было бы самой сущностью Бога… То, что не есть сущность, (по философскому восприятию - Н. П.) не принадлежит Божественному бытию, не есть Бог» (Лосский, 1991: 60). Но критерий благочестия по Паламе, согласно Лосскому, заключается в принятии одновременного, «антиномичного» утверждения несообщаемости Божественного Естества и возможности для человека быть Ему сопричастным. «Надо исповедовать в Боге некое неизреченное различие, … по которому Он был бы и совершенно недоступным, и во многих отношениях доступным» (Лосский, 1991: 55). Это и есть различение в Боге сущности и энергий, которые, таким образом, также, как и Божественная сущность, есть Сам Бог.

Булгакова В. Лосский считал «самым гениальным богословом XX века» (Лосский, 2006: 96). В частной беседе сын В. Лосского - Николай Владимирович Лосский (1929-2017, священник с 2006 г.) в 2006 г. вспоминал, что его отец «всегда говорил, что о. Сергий Булгаков - величайший богослов» и что «софиологию надо взять в руки, исправить в ней кое-что - и это будет величайший вклад в православие» (Троицкий, 2016: 33-34). И, как представляется, он более всего продвинулся в направлении творческого переосмысления его концепций. В сборнике «Богословских трудов», посвященных В. Лосскому, в 1972 г. А.В. Ведерников указывал на статью одного «из французских друзей и учеников Владимира Лосского», в которой все его богословие воспринимается как попытка «выразить… в строго православных понятиях основные интуитивные моменты в мышлении о. Сергия Булгакова» (Ведерников, 1972). У самого В. Лосского, как можно видеть, научные интересы почти совпали с тем кругом проблем, которые в богословии поднял прот. С. Булгаков и которые В. Лосский считал необходимым подвергнуть критическому анализу.

Из сравнения того, что, полемизируя с Булгаковым, пишут архиепископ Серафим (Соболев) и В. Лосский, можно видеть столкновение «старого», синодального богословия с «новым», которое также хочет стоять на страже традиционного

церковного восприятия патристической литературы, но, вместе с тем, расширяет круг источников и не боится использовать, как кажется, слишком смелые, но не выходящие за рамки традиции, свидетельства церковной мистики. Будучи так настроенным, В. Лосский пытается вырвать инициативу по возрождению русского «мистического богословия» из рук Булгакова, который, по его убеждению, зашел слишком далеко в богословском оправдании своих личных, вынесенных из философии, убеждений.

ЛИТЕРАТУРА

Ведерников А. В. 1972. Владимир Лосский и его богословие. - В сб.: Богословские труды. Сб. 8: 215-230.

Булгаков С. В. 1913. Настольная книга священно-церковнослужителя. Киев: тип. Киево-Печерской Успенской лавры. 1772 с.

Булгаков С., прот. 1927. Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж. 287 с.

Катетов И. 1889. Граф Михаил Михайлович Сперанский как религиозный мыслитель. Казань: Тип. Университета. 350 с.

Лосский В. Н. 1991. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ». 287 с.

Лосский В. Н. 1995. По образу и подобию. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства. 196 с.

Лосский Вл. 1996. Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства. 194 с.

Лосский Н., диак. 2006. Возрождение патристического богословия в XX в. - В сб.: Православное богословие и Запад в XX в. История встречи. М.: Христианская Россия. 230 с.

Мелиоранский Б.М. 1913. Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви. Вып. 3. СПб.: Тип. Монтвида. 360 с.

Серафим (Соболев), архиеп. 1935. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София. 525 с.

Соловьев В.С. 1994.Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Художественная литература. 528 с.

Троицкий В. 2016. Поводы и случаи, или exempla obiter. М.: Перо. 416 с.

Андроник (Трубачев), игум. 1993. Преподобный Амвросий Оптинский. жизнь и творения. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. 224 с.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 329-350

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-329-350
EDN: LHGBVP

Особенности миссионерского богослужения в современной жизни Русской Православной Церкви

А.М. Смулов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д.6, стр.1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 12705 Russia
e-mail: jeger@bk.ru

Ключевые слова: миссиология, миссионерское богослужение, миссионерская литургия, Русская Православная Церковь, проповедь, комментарии.
Key words: missiology, missionary worship, missionary liturgy, Russian Orthodox Church, sermon, commentary.
Резюме: В статье, с учетом позиций Св Отцов и учителей Церкви, определений миссионерских и монашеских съездов, Всероссийского Поместного Собора 1917-18 гг. и других Соборов РПЦ, показывается каноничность, целесообразность и важность проведения миссионерских богослужений (Божественных литургий) для воцерковления православных верующих в период «второй христианизации» России. Особенно эффективны такие богослужения с миссионерской направленностью для оглашаемых и новокрещенных членов Церкви Христовой.
Abstract: The article, taking into account the positions of the Holy Fathers and teachers of the Church, the definitions of missionary and monastic congresses, the All-Russian Local Council of 1917-18 and other Councils of the Russian Orthodox Church, shows the canonicity, expediency and importance of conducting missionary services (Divine Liturgies) for the churchification of Orthodox believers during the "second Christianization" of Russia. Such services with a missionary orientation are especially effective for the catechumens and newly baptized members of the Church of Christ.
[Smulov A.M. Features of missionary worship in modern life Russian Orthodox Church**]**

Вспомним слова ап Павла: «… всякий, кто призовет имя Господне, спасется. Но как призывать [Того], в Кого не уверовали? как веровать [в] [Того], о Ком не слыхали? как слышать без проповедующего? И как проповедывать, если не будут посланы? как написано: как прекрасны ноги благовествующих мир, благовествующих благое! Но не все послушались благовествования. Ибо Исаия говорит: Господи!

кто поверил слышанному от нас? Итак вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:13-17).

Любое богослужение, в широком смысле понятия «миссия», имеет миссионерское значение. Тем более это относится к богослужению намеренно миссионерскому.

В чем же должна проявляться специфика миссионерского богослужения? Проявления эти следующие:

- строгое следование чину и усердие совершения,
- красота внешнего выражения, что касается не только первого миссионерского метода - проповеди, но и четкости чтения, красоте пения, в частности - в величии храма и образах его росписи, и др.,
- содержание богослужения - молитвы о Спасении, о благах Отечества и устроении жизни верного народа, о единении со Христом в Таинстве Евхаристии (Миссиология, 2010).

Церковь должна совершать богослужения и обращаться к людям с проповедью вне зависимости от сложившихся условий, в частности - от состояния миссионерского поля. В этом смысле необходимо сочетание «внешнего» и «внутреннего», и сохранение этого сочетания во всей полноте.

Проповеди, как главному методу миссионерской деятельности, всегда уделялось пристальное внимание РПЦ. Уже в самом Священном Писании Нового Завета слова с корневой основой слов «проповедь» или «благовествование» отмечаются 212 раз.

Наибольшее внимание качеству проповедничества стало уделяться с середины XIX в., вопросы благовествования ставились на многих уровнях и отражались во многих церковных документах.

Так, например, 11 сентября 1866 г. Св Синод принял решение об изменении ст. 10 Устава Духовных консисторий в следующей редакции: «по епархиальным городам, в кафедральном соборе, учредить очередное проповедование священно-служителей городских и пригородных церквей в воскресные, праздничные и высокоторжественные дни, по росписанию … Составление проповедей назначается священно-служителям и прочих в епархиях церквей» (Руководственные для…, 1879, поз. 305: 382). 10 апреля 1872 г. Св Синод принял

решение «Об образцовых миссионерских поучениях». Свт Иннокентий (Вениаминов, †1879), митр. Московский внес вопрос о четырех образцовых поучениях для произношения в храмах «для возбуждения в народе усердия к миссионерской деятельности … для распространения в народе сведений о миссионерском деле … путем церковной проповеди». Представленные проповеди признаны полезными и образцовыми для составления поучений, «которыя могли бы быть произносимы церковными проповедниками во всякое благоприятное к тому по местным обстоятельствам время и служили бы образцом для составления подобных поучений самими проповедниками» (Руководственные для…, 1879, поз. 306: 382-383).

К вопросам проповеди в дальнейшем возвращались практически все Всероссийские миссионерские съезды (1887-1917 гг.), Съезды монашествующих (1909-1917 гг.) и Всероссийский Поместный Собор 1917-18 гг.

Четвертый миссионерский съезд (1908 г.) вменил всем монашествующим при ведении миссионерских проповедей во всех случаях преследовать миссионерские цели (Смулов, 2021: 75).

Предложение епископа Серпуховского Никона, изложенное им к Иноческому съезду 1909 г. в Докладной записке о Правилах богослужения, об изменения редакции п. 2 Правил в редакции: «Выбор поучений зависит от настоятеля или, с его согласия, от уставщика» на новую редакцию: «Всего лучше читать те поучения, какие указываются в уставе, только не на славянском языке, а в русском переводе, причем могут быть допускаемы, по усмотрению настоятеля, и некоторые сокращения» (РГАДА, 1909 а, л. 160-171). При этом Владыка рекомендовал использовать тексты из сборника Уставных чтений в русском переводе. По замечанию протопресвитера Василия Виноградова (†1968) сборник Уставных чтений «несет на себе печать святоотеческой мудрости и отражает духовный опыт многих поколений» (Василий Виноградов, протопресв., 1914).

Этот же Съезд принял решение: «Обязать настоятелей и настоятельниц обязательно говорить утром и вечером поучения не только читая по книжке, но и изустно добавляя из своих

духовных практических опытов жизни» (РГАДА, 1909 б, л. 177-177об).

Рассматривались подобные вопросы весьма часто и в дальнейшем. Так, Пятый Всероссийский миссионерский съезд (1917 г.) определил, что проповедь против неверия должна звучать во всех доступных местах, включая частные дома, фабрики и заводы, а миссионеры-проповедники должны сами идти к неверующим (Смулов, 2021: 100).

На монашеском съезде 1917 г. также рассматривался вопрос о проповедях монашествующих. Съезд утвердил расширенный список богослужений на которых должна произноситься проповедь, включая: «за всенощным бдением под воскресные и праздничные дни желательно произнесение проповеди пред шестопсалмием, где это возможно», и особо оговаривалось: «и обязательно чтение толковаго в русском переводе Евангелия после первой кафизмы и седальнов и чтение пролога - по шестой песни канона» (Постановления Всероссийского съезда…, 1917: 17). Решения Съезда полагали конец многолетним спорам об использовании во время богослужения в миссионерских целях русского языка (Смулов, 2021: 140).

Тем не менее, проблема качества проповедничества, поставленная уже в конце XIX в., не была по букве разрешена до момента созыва Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 гг., а по духу имеется и до настоящего времени.

Архиеп. Харьковский и Ахтырский Амвросий (Ключарев, †1901), известный миссионер и проповедник-импровизатор, еще в 1892 г. характеризовал проповедь как упадочную и бесплодную (Амвросий (Ключарев), архиеп., 2006: 28-29). Историк Русской Церкви, академик Императорской академии наук Голубинский Е.Е. (†1912) придерживался подобного мнения и даже указывал на то, что живая проповедь вообще прекратила звучать за богослужением и вне его (Голубинский, 1991: 41). Сокрушались о трагическом положении проповеди архиеп. Антоний (Храповицкий, †1936), профессор Московской духовной академии Виноградов В.П. (†1968), российский богослов и историк Аксаков Н.П. (†1909), Казанский С.П. (год † не установлен, псевдоним «Б.Г.») и др. В начале XX в. ратовали

в своих отзывах за надлежащее возрождение церковной проповеди архиеп. Волынский Евлогий (Георгиевский, †1946), епископ Нижегородский и Арзамасский Назарий (Кириллов, †1928), епископ Астраханский и Енотаевский Георгий (Орлов, †1912) и ряд других архиереев (Крошкина, 2017).

На Поместном Соборе миссионер Куляшев А.Г. (†не ранее 1922) в своем выступлении указал на катастрофическое состояние духовности верующего (при этом «воцерковленного») народа, который не знает ни догматов, ни церковной истории, ни даже самых важных молитв. Докладчик связал это состояние духовного падения именно как следствие упадка проповеднической деятельности (Священный Собор…, 1918б: 155). Такого же мнения придерживался член Собора прот. Эмилиан (Емилиан) Бекаревич (†1951) (Священный Собор…, 1918б: 144). Обратим внимание, что на такое же бедствие в Орловской губ. в г. Болхове (другое название - Волхов) указывал уже в 1844 г. миссионер - первоапостол Алтая, архим. прп Макарий (Глухарев, †1847), где даже городской глава не знал «Символ веры» (Ефимов, 2007: 166).

В результате дискуссии участники сошлись в едином мнении, что:

- проповедь является одной из главнейших обязанностей пастыря;

- с учетом требований времени, весьма желательно привлекать к делу проповеди, помимо священства, не только младших членов клира (диаконов и псаломщиков), но (по разрешению настоятеля храма и благословению правящего архиерея) благочестивых мирян (способных к проповедничеству). Посвящать таковых мирян в стихарь и именовать благовестниками;

- 64 правило Трулльского собора в имеющихся исторических условиях не является препятствием для проповеди мирян, так как по слову Владыки Антония (Храповицкого) носит в сложившейся ситуации «огласительный или миссионерский характер», а потому «позволительна для всех, посвящающих себя на всецелое служение Богу, хотя бы и до их рукоположения» (Антоний (Храповицкий), митр., 1994: 179-180).

- важнейшим качеством проповеди должно являть ее произнесение в качестве «живого слова», хотя, в этой части, могут допускаться обоснованные исключения (Смулов, 2021: 160-161).

Более того, Поместный Собор своим Определением установил необходимость проповедовать «не токмо во время Божественной Литургии, но аще возможно и прочих служб и треб» (Священный Собор…, 1918а: 9).

В связи со сложившимися впоследствии историческими обстоятельствами решения Собора не были реализованы в полном объеме, и, после прекращения давления богоборческих властей, вопрос о развитии миссии и проповеди в России вновь встал с полной очевидностью. Вот что писал ныне здравствующий епископ Феодосий (Бильченко, б. архиепископ Полоцкий и Глубокский, с 2019 г. - на покое): «На исходе XX века в нашей стране вновь с особой остротой встала проблема православной миссии. После десятилетий вынужденной изоляции Русская Православная Церковь вынуждена осуществлять свою деятельность в особых условиях. Первой особенностью нашего времени является всесторонняя секуляризация и бездуховность современного общества, разрушение религиозных устоев общественной жизни - трагические последствия многолетнего господства атеизма. Второй особенностью является засилье в нашей стране псевдохристианских сект, язычества и оккультизма, извращающих правильные представления о Едином и Истинном Боге и о человеке как творении Божием, призванном исполнять волю Его» (Феодосий (Бильченко), еп., 1999).

Прибавим сюда позицию архипастыря по возможности чтения миссионерской проповеди во всех видах служения: «Проповедь миссионерской направленности можно произносить за утренним богослужением, за Литургией, при совершении треб, а также в форме внебогослужебных бесед (Феодосий (Бильченко), еп., 1999). Так, в составе утреннего богослужения Владыка Феодосий рекомендует вносить в проповедь чтение библейских текстов с краткими к ним пояснениями, разъяснения догматического учения Церкви могут следовать за запричастным стихом или заамвонной молитвой, а вот

обличение и разбор сектантских заблуждений он полагает необходимым производить в ходе внебогослужебных бесед, уделяя этим проблемам большее время (Феодосий (Бильченко), еп., 1999).

Русская Православная Церковь вынужденно констатирует, что множество людей, считающих себя православными и даже воцерковленными не понимает буквы и, тем более, духа богослужений: «Люди могут годами ежевоскресно посещать богослужения, при этом, абсолютно не зная и не понимая смысла совершаемых литургических молитв» (Дмитрий Карпенко, прот., 2008). В значительной степени, названная проблема связана с практически утраченным, в годы советской власти, институтом церковного оглашения, когда взрослые люди, а тем более младенцы, вынуждены были принимать Таинство Крещения, как конечный пункт воцерковления, а вовсе не как его начало для полноценного освоения основ православия и постепенного вхождения в понимание Таинств Церкви и ее богослужений.

В издании «Миссиология» указано, что: «Богослужение Церкви, по своему существу, всегда носит миссионерский характер, закрепленный в свято хранимых Церковью чинопоследованиях. Литургические молитвы за оглашенных свидетельствуют о том, что Церковь простирает свою любовь и на тех, кто живет пока еще вне полноты общения с Богом и Церковью. А богослужебная проповедь, носящая экзегетический характер, представляет собой особую форму осуществления вероучительного попечения Церкви о своих пасомых» (Миссиология, 2010).

Сразу оговоримся, что, с одной стороны «миссионерское богослужение» есть одна из наиболее эффективных форм ведения миссии, с другой стороны, такое богослужение не меняет установленных чинов, но, на усмотрение служащего иерея, дополняется числом и местами произнесения дополнительных проповедей или тематических комментариев.

Еще в 1994 г. в Определении Архиерейского Собора «О Православной миссии в современном мире» (Определение Архиерейского Собора…, 2009) указывалось на крайне важное значения возрождения именно миссионерского богослужения в

Русской Православной Церкви. Целью при этом устанавливалась максимальная степень понимания верующими и оглашаемыми как богослужебных текстов и хода священнодействий, так, в особенности (для верных) смысла, содержания и хода Св Таинств Церкви. Задачей миссионерского богослужения ставится максимально возможное приближение православной литургической культуры к пониманию современного российского народа (общества), а максимальной задачей определяется создание и возрождение евхаристических общин РПЦ (Концепция…, 2007; Миссиология, 2010).

С целью большего воцерковления людей, принявших Св Крещение, миссионерским богослужениям, с благословения правящего архиерея, усваиваются следующие катехизаторские возможности (Миссиология, 2010):

- Распространение, перед началом богослужения, миссионерских брошюр и листков, имеющих тематическую направленность дневного круга богослужения и содержащих пояснение читаемых молитв и смысла богослужения дня в целом. Особое внимание в этом случае должно уделяться разъяснению совершаемых Св Таинств и обрядов.

- При совершении литургии, возможно совершение проповеди сразу после чтения Евангелия дня. Проповедь должна носить четкое и ясное для присутствующих толкование евангельского текста.

При этом в (Миссиология, 2010) даются рекомендации по дополнительным: чтению Евангелия на национальном языке большинства присутствующих или, в частности, на русском языке с необходимыми богословско-тематическими комментариями.

- В местах, где храмы еще не возведены, возможно использовать для богослужений приспособленные помещения или проводить их под открытым небом с воздвижением поклонного креста в качестве призыва к активной молитве (Миссиология, 2010).

Опираясь на апостольское и святоотеческое наследие (ап Павел (см. Деян. 20:7-11); мч Иустин Философ (по Киприан (Керн), архим., 2006); свт Иннокентий (Попов-Вениаминов), митрополит Московский (Иннокентий Московский, свт., 1886);

свт Феофан, затворник Вышенский и др.), применительно к Божественной литургии, выбор предпочтительных мест для разъяснения богослужения (проповедей) может быть предложен, например, следующий - см. таблицу 1.

Таблица. 1.

Краткая схема Божественной литургии свт Иоанна Златоуста с возможными местами вставок миссионерских проповедей и комментариев

Краткая схема Божественной литургии свт. Иоанна Златоустого		
Пози-ция I.	*Тематический богословский комментарий*	*Перед началом богослужения. Раздача брошюр и листовок с краткой схемой миссионерской Божественной литургии и тематическими комментариями.*
1.	Начало	«Благословенно Царство Отца и Сына, и Святаго Духа…». Начальный возглас литургии.
2.	Мирная ектения	«Миром Господу помолимся…». «В мирном устроении духа помолимся…» - молитва о всех людях, о стране, о Церкви.
3.	Антифоны	«Благослови, душе моя, Господа…». Особые песнопения, во время которых священник молится за страну, за Церковь и за всех, присутствующих на богослужении.
4.	Малый вход	Во время пения третьего антифона. Третий антифон обыкновенно - заповеди блаженства («Блаженны нищие духом…» и далее). Священник с Евангелием выходит на солею и после возгласа

		«Премудрость прости» входит в алтарь. Малый вход символизирует выход Христа на проповедь.
Пози-ция II.	*Тематический богословский комментарий*	*«Объясняется смысл происходящего и акцентируется молитвенное внимание на особо важных моментах литургии»* (Миссиология, 2010).
5.	Возглас «Яко Свят еси…», Трисвятое	«Яко Свят еси…», «Господи, спаси благочестивыя…». Прославление Бога и молитва о спасении молящихся.
6.	Чтение Апостола, Чтение Евангелия	Читаются отрывки из Нового Завета, положенные на данный день и соответствующие празднуемому событию.
Пози-ция III.	*Тематический богословский комментарий*	*«Объясняется смысл происходящего и акцентируется молитвенное внимание на особо важных моментах литургии»* (Миссиология, 2010).
7.	Сугубая ектения	Молитвы о Церкви и всех ее членах.
8.	Заупокойная ектения	Молитвы о упокоении.
9.	Ектения об оглашенных	Молитвы о тех, кто готовится принять Крещение.
Литургия верных		
10.	Молитвы о верных	Молитвы о тех, кто принял Крещение.
11.	Великий вход, Херувимская песнь	«Иже херувимы…». Священник с Дарами выходит на солею и возглашает молитву о патриархе, о Церкви, о трудящихся в храме и о всех христианах. Заходит в алтарь. Великий вход символизирует

		шествия Христа на страдания.
Пози-ция IV.	*Тематический богословский комментарий*	*«Объясняется смысл происходящего и акцентируется молитвенное внимание на особо важных моментах литургии»* (Миссиология, 2010).
12.	Просительная ектения	«Исполним молитву нашу Господеви…».
13.	Символ веры	*В качестве миссионерского элемента, желательно* «Общее исповедание веры» *всеми присутствующими на богослужении.*
14.	Евхаристическ ая молитва	Воспоминание промысла Божия о мире, истории спасения человечества, благодарение Бога, воспоминание Тайной Вечери.
15.	Освящение Святых Даров	Во время пения «Тебе поем…». Преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову.
16.	Прославление Божией Матери	«Изрядно о Пресвятей, Пречистей…», «Достойно есть…». Молитва о всех святых, о живых и усопших.
17.	Просительная ектения	«Вся святыя помянувше…».
18.	«Отче наш…»	*В качестве миссионерского элемента, желательно пение (произнесение) молитвы всеми присутствующими на богослужении.*
19.	Возношение Святых Даров	«Святая святым». Святыми в древности назывались все христиане - по святости их жизни.
20.	Причащение священнослуж	В алтаре.

	ителей	
Пози-ция V.	*Тематический богословский комментарий*	*Краткая проповедь или комментарий по Запричастном стихе.*
21.	Причащение мирян	«Тело Христово приимите, источника бессмертного вкусите». *И отпущение грехов*[*]*: «Причащается раб Божий (раба Божия) во оставление грехов и жизнь вечную».*
22.	Последнее явление Святых Даров	«Всегда, ныне и присно, и во веки веков…». Перенесение Святых Даров на жертвенник.
23.	Благодарственная ектения по причащении	«Прости приимше Божественных, Святых, Пречистых, Бессмертных, Небесных, Страшных Христовых Таин, достойно благодарим Господа».
Пози-ция VI.	*Тематическая проповедь*	*«Во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Традиционное место провозглашения проповеди священником.*
24.	Окончание литургии и отпуст	Отпуст - последний возглас литургии, на котором поминаются Спаситель, Пресвятая Богородица, святые, празднуемые в этот день, а также святитель Иоанн Златоуст, составивший чин литургии, которую служили.

Источник: схема в свободном доступе в сети интернет с добавлениями автора (выделено *курсивом*)

[*]Воробъев В., прот. (Воробьев В., прот., 2013). «Это означает, что человеку прощаются грехи на причастии, и он становится достоин вечной жизни» (Таинство причащения (Евхаристия), б/г).

Позиция I: Раздача брошюр и миссионерских листков до начала богослужения может касаться не только литургии, но любого вида богослужения. Наиболее эффективными в этом случае являются «параллельные переводы» (текст на церковно-славянском языке против текста на русском языке, или текста на национальном языке) чинов богослужения, сопровождаемые необходимыми комментариями.

Такого рода вспомогательно-миссионерские материалы, подготовленные заранее для литургии, всенощного бдения, вечерни и утрени, снабженные краткими схемами чина богослужения, могут находиться в церковных лавках при храмах в свободном доступе. В этом случае, верному или оглашаемому становится возможным не только следить за ходом богослужения, но и дополнительно изучить его по окончании службы в домашних условиях. Более того, при наличии интереса, полученные материалы могли бы стать первым знакомством с Православием и Церковью для родственников данного человека.

В дополнение к сказанному прот. Д. Карпенко указывает, со ссылкой на свт Иннокентия (Вениаминова), что именно до начала литургического богослужения возникает момент, когда все присутствующие настроили свое внимание на начальный возглас: «Благословенно Царство Отца и Сына и Святаго Духа!» И концентрированное внимание присутствующих позволяет обратится к ним со вступительной проповедью или пояснительным словом, например, о символике и значении литургии оглашенных. «Проповедь перед богослужением не нарушает установленного чина и является прямым исполнением Наставления святителя Иннокентия» (Дмитрий Карпенко, прот., 2008).

Позиция II: В этом месте священник может дать разъяснение по Заповедям блаженства и символичности действа Малого входа, как начала проповеди Господа Иисуса Христа в его земном служении.

Позиция III: Как уже указывалось, возможно в дополнение к церковно-славянскому языку, чтение Евангелия и комментарии к нему на языке преобладающего в храме местного народа. Более того, в определенных, благословленных

правящим архиереем, случаях, возможно чтение и Апостола, и Евангелия, как и подача комментариев к ним, исключительно на национальном языке, как это наблюдалось еще в XIV в. в служении свт Стефана Пермского (Ефимов, 2007: 76). Такой же подход использовал свт Иннокентий (Вениаминов) и многие другие прославленные миссионеры, что безусловно придавало богослужению явный миссионерский характер. Возможно и дополнительное объяснение содержания стихов Нового Завета, положенные на данный день и соответствующие текущему Празднику.

Проповедь после чтения Евангелия вполне соотносится со святоотеческим преданием, когда «предстоятель посредством слова делает наставление…», это слова св мч Иустина Философа (†165) (цит. по Дмитрий Карпенко, прот., 2008). Эта целевая проповедь для оглашаемых может иметь разную миссионерскую направленность, как то пояснение к литургии верных (на которой сегодня оглашаемые могут присутствовать по «молчаливому согласию» сложившейся постсоветской церковной традиции), либо толкование на Евангелие дня.

Позиция IV: В этом месте возможны как комментарии разъясняющие символику Великого входа, как крестного пути Иисуса Христа на Голгофу, так и пояснения содержания молитвенных прошений, либо значения «Херувимской песни».

Пункты 13 и 18 (рис. 1) полагают совместное пение участниками богослужения «Символа веры» и молитвы «Отче Наш…», которые, по усмотрению служащего иерея, также могут сопровождаться краткими пояснениями, объясняющим важное значение соборной (общей) молитвы.

Позиция V: Предполагает возможность тематического богословского комментария, в виде краткой проповеди или комментария по Запричастном стихе. Вместе с тем, именно в этом месте во многих храмах «по-обычаю» произносится полная проповедь, что позволяет с одной стороны дать точное и наиболее благоприятное по времени для усвоения прихожанином толкование на чин литургии, толкование произнесенных или предстоящих молитв и песнопений, при этом в полном соответствии с традициями РПЦ (Дмитрий Карпенко, прот., 2008). Вспомним здесь и подход ап Павла к

литургическим толкованиям: «В первый же день недели, когда ученики собрались для преломления хлеба, Павел … беседовал с ними и продолжал слово до полуночи» (Деян. 20:7). Как видим, апостол язычников не стеснялся длительностью своих пояснений во время литургических собраний, по существу евхаристических бесед.

Позиция VI: Тематическая проповедь на этой позиции (либо реже - после отпуста) также традиционно провозглашается служащим иереем или проповедником. Проповеди в этом пункте весьма желательно придавать миссионерскую направленность.

Как уже указывалось выше, «Концепция миссионерской деятельности РПЦ» указывает одной из главных целей миссии «приближение литургической культуры к пониманию современников» (Концепция…, 2007), при этом необходимо творческое сочетание накопленного миссионерского опыта, христианской свободы и твердой церковной дисциплины (Доклад Святейшего Патриарха…, 2004).

Понятно, что предлагаемые позиции-места для проповедей, толкований и комментариев могут быть только ориентиром для служащего иерея, и он может выносить на благословение правящего архиерея разное их число: от трех и даже до двенадцати (Антоний Данилов, диак., 2014).

Активным сторонником миссионерских богослужений, кроме представителей Белгородской духовной семинарии с миссионерской направленностью, является о. Антоний Данилов, который освещал данный, необоснованно ставшим дискуссионным, вопрос в своей магистерской диссертации, защищенной в СПбДА в 2015 г., а также в ряде публикаций в сети интернет.

Вот основные тезисы о. Антония в защиту и развитие миссионерского богослужения (Антоний Данилов, диак., 2014):

- оно в полной мере соответствует как святоотеческому наследию и Определению Всероссийского Поместного Собора 1917-18 гг. «О проповедничестве», но и, развивающим эти подходы, современным Церковным документам: Определению Архиерейского Собора 1994 года «О православной миссии в

современном мире» и IV Всецерковного съезда епархиальных миссионеров РПЦ (2010 г.);

- настоящее время выявляет высокий интерес общества к Православию и его богослужениям, что требует ясного разъяснения того, что происходит в храмах за литургическими и другими службами;

- поскольку миссионерские богослужения совершаются, в первую очередь, для людей мало посвященных в суть происходящего, которых, как правило, большинство, то такое богослужение нимало послужит их воцерковлению;

- в Концепции (Концепция…, 2007) не сказано о повсеместности, постоянстве и обязательности миссионерских богослужений. Речь идет о реализации потребности, благословленной правящим архиереем;

- проповедь (поучения, комментарии) за всенощным бдением (с миссионерской направленностью), возможна, например, за кафизмами. Такого рода возможность и даже обязанность можно увидеть в уставе Афанасия Великого, Студийском, Алексиевском и ряде других уставов. Подходя творчески, но и умеренно-консервативно можно назначить во всенощном богослужении целый ряд мест для необходимых пояснений, внеся их в схему богослужения и представив к благословлению епархиальным Преосвященным;

- практика комментариев священнослужителя широко распространена при совершении Таинства Св Крещения и не вызывает каких-либо нареканий (Антоний Данилов, диак., 2014).

К настоящему времени сложилась определенная положительная практика проведения миссионерских богослужений (Данилов, б/г; Брошюра…, 2012). Всего такие богослужения происходили более чем в 40 епархиях (по состоянию на 2015 г.), ныне - митрополиях. В частности, 27 февраля 2010 г., при методическом руководстве Синодального миссионерского отдела, в храме свт Николая Чудотворца в Отрадном была совершена Божественная литургия «с комментариями» с участием студентов миссионерского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (В Никольском храме…, 2010). 14 июля 2012 г.

миссионерская литургия в Исаакиевском Соборе г. Санкт-Петербурга была возглавлена Председателем отдела религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской митрополии, ректором Санкт-Петербургской духовной академии епископом Гатчинским Амвросием (Ермаков, ныне - митр. Тверской и Кашинский, глава Тверской митрополии). Регулярно совершались миссионерские богослужения в Губкинской и Грайворонской епархии, где их проводил прот. Д. Карпенко. А в 2020-21 гг. был отслужен целый ряд миссионерских литургических богослужений в храме вмч. Варвары г. Крефельда (Берлино-Германская епархия РПЦ) (Миссионерские Литургии…, 2020-2021).

Обратим внимание на важный момент. При организации миссионерского богослужения, кроме прочих задач, приходится решать и задачи богослужебного языка. В частности это следующие задачи:

1. Выбор основного и дополнительного (с целью подачи комментариев) языков богослужения (см. Деян. 2:1-9). Избрание сочетания языков (возможно и более двух) дающих максимальный миссионерский эффект применительно к данной христианской общине.

2. Оптимальный выбор природного и богослужебного языков. Особенностью тут является тот момент, что природным (родным) языком может оказаться не тот на котором люди разговаривают, но на котором думают. Так, внешне, человек, с разной степенью умения, может говорить по-русски, а вот лучшее восприятие (понимание) может обеспечить его родной язык, например, татарский или узбекский.

Внутри этой задачи рождаются новые проблемы:

- точное (не вносящее искажений) знание священнослужителем природного языка паствы, различных значений смысла слова в зависимости от произношения или ударения,

К.и.н. Алексеев И.Е., со ссылкой на автора Никольского Н.В., писавшего в 1910 г., цитирует: «Если псаломщик будет читать, вместо Ту́рå, тура́, смысл искажается до кощунства: вместо благоговейно выслушиваемого «Бог» будет неуместное слово «гребёнка», рассеивающее внимание богомольца. Вместо

святых чувств и мыслей, такое чтение в лучшем случае вызовет в душе чувашина сожаление о псаломщике, в худшем - сожаление о том, что попусту проводит в церкви время» (Алексеев, 2009; Смулов, 2021: 84).

- правильное применение и возможное переосмысление имеющегося богословского лексикона, применительно к православному современному значению слов Св Писания, которые со временем сохраняя свое звучание могут приобретать у слушающего совершенно иное понимание;

- учет богословско-символического (сакрального, переносного, образного) и обыденного (бытового, светского, оценочного) или аллегорического значений слов христианского лексикона в восприятии слушателей (прихожан);

- учет возможного «автоматического» понимания, внимающими проповеди, слова, сказанного на церковно-славянском языке, как «привычного» слова в его бытовом (светском) значении, что может приводить к значительному искажению верного восприятия богослужебного текста или текста молитвы.

Эти проблемы поднимал еще ап Павел в 14-ой главе своего Первого Послания к Коринфянам (см. 1Кор. 14:2-19 и 23-28). Осознавались эти проблемы и важность их надлежащего решения и в начале XX в., в ходе подготовки к проведению Всероссийского Поместного Собора 1917-18 г.

3. Введение в миссионерскую практику некоторого числа переводов на русский (или национальный) язык текстов для «изъяснения» богослужения. Например, это могут быть отдельные части богослужебного чина, псалмы, Апостол, Евангелие, наиболее сложные для понимания праздничные каноны (Миссиология, 2010). Однако, к такой именно практике следует относиться весьма взвешенно, осторожно и продуманно. При получении благословения правящего архиерея на данную практику, целесообразно особо обратить внимание Владыки на использование такого подхода.

Вместе с тем, «миссионерское богослужение», сегодня в некоторых церковных кругах вызывает резкое неприятие, и даже появление обвинения в «профанации богослужения». Наиболее известными сторонниками таких взглядов являлись

прот. Александр Шаргунов (Каверин, 2016), прот. Константин Буфеев (Константин Буфеев, прот., 2016), Николай Каверин (Каверин, 2016) и др.

Будет ли богослужение носить миссионерский характер в узком смысле понятия «миссия» зависит от позиции конкретного служащего иерея. При этом вид богослужения (литургия, всенощное бдение, вечеря и т.д.) и места размещения миссионерских элементов внутри богослужения могут быть различны по частоте миссионерского служения и его наполнению такими составляющими. Если «миссионерское богослужение» основывается на верности церковному Преданию и святоотеческому миссионерскому наследию Церкви, возможно считать его вполне допустимым и полезным, особенно для людей невоцерковленных, а укорененность в Предании Церкви является главным основанием ее спасительности для новоначальных (Дмитрий Карпенко, прот., 2008).

Выводы:

1. Ведение, с благословления епархиального архиерея, «миссионерских богослужений» соответствует позиции Св Отцов и Учителей Церкви, Съездов миссионеров и монашествующих, Определениям Всероссийского Поместного Собора 1917-18 гг. и последующих Соборов РПЦ, не является каким либо новшеством и отступлением от церковных традиций.

2. Миссионерские богослужения, в умеренности и многообразии форм их проведения, не мешают, но значительно помогают воцерковлению верующих, причем в большей степени именно людям только входящим в Церковь.

3. Такого рода службы могут варьироваться по их видам, числу комментариев и их содержанию, частоте проведения и используемым языкам в зависимости от потребности конкретного прихода и благословения правящего архиерея.

4. В период «второй христианизации» России миссионерские богослужения и внебогослужебные беседы, в различных их видах, могут и должны получить весьма широкое распространение.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев И.Е. 2009. Надежный «Сотрудник». Журнал «Сотрудник Братства святителя Гурия» (1909-1911 гг.). Часть 2. 29.12.2009. [Электронный ресурс]. Сайт «Русская народная линия». - URL: https://ruskline.ru/analitika/2009/12/30/nadyozhnyj_sotrudnik/?commsort=back [25.03.2022].

Амвросий (Ключарев), архиеп. 2006. Искусство проповеди. М.: Изд-во Сретенского монастыря. 176 с.

Антоний (Храповицкий), митр. 1994. Пастырское богословие. М.: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь. 325 с.

Антоний Данилов, диак. 2014. Миссионерское богослужение [Электронный ресурс]. Сайт «Образование и Православие», рубрика: «Интернет-журнал, Встречи». - URL: http://www.orthedu.ru/journal/9386-missionerskoe-bogosluzhenie.html [25.03.2022].

Брошюра «О Божественной литургии». 2012. 4 ноября 2012 г. [Электронный ресурс]. Сайт «Казанского храма с. Молоково, Ленинского района, Московской обл. www.molokovo.org [25.03.2022].

В Никольском храме в Отрадном совершена Божественная литургия с комментариями. 2010. 3 марта 2010 г. [Электронный ресурс]. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1104914.html [25.03.2022].

Василий Виноградов, протопресв. 1914. Уставные чтения: (Проповедь кн.): Ист.-гомилет. исслед. В.П. Виноградов, и. д. доц. Имп. Моск. духовной акад. Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914-1915. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в греческой церкви. 1914. [4], X, 324, IV, [1] с.

Воробьев В., прот. 2013. Видеозапись «Лекция ректора Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета проф. Владимира Воробьева». 21.10.2013 г. [Электронный ресурс]. Канал «Youtube». - URL: https://www.youtube.com/watch?v=daQrZs7bSAU&t=77s [25.03.2022].

Голубинский Е.Е. 1991. О реформе в Русской церкви. - Православная община. 5: 33-44.

Данилов А. б/г. Фрагмент текста: «Глава III. Особ-ти эл-в гомилетич. расширения мис-го богослуж-я. III.1. Особ-ти богословс. коммен-ев. [Электронный ресурс]. Сайт «Livejournal». URL: https://chtets-antony.livejournal.com/18396.html [25.03.2022].

Дмитрий Карпенко, прот. 2008. Вопрос о миссионерском богослужении в контексте Предания Церкви. 11 июня 2008 г. [Электронный ресурс]. Сайт «Правмир». - URL: https://www.pravmir.ru/vopros-o-missionerskom-bogosluzhenii-v-kontekste-predaniya-cerkvi/ [25.03.2022].

Доклад Святейшего Патриарха Алексия II на Епархиальном собрании г. Москвы. 2004. 15 декабря 2004 г. [Электронный ресурс]. Официальный сайт Московской епархии РПЦ. - URL: http://moseparh.ru/doklad-svyatejshego-patriarxa-aleksiya-ii-na-

eparxialnom-sobranii-g-moskvy-15-dekabrya-2004-g.html [25.03.2022].

Ефимов А.Б. 2007. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.; Изд. ПСТГУ, 2007. 683 с.

Иннокентий Московский, свт. 1886. Наставление священнику, назначаемому для обращения иноверных и руководствования обращенных в христианскую веру. [Электронный ресурс]. В книге первой - Творения Иннокентия митрополита Московского, Собраны Иваном Борсуковым. М.: В Синодальной типографии. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Moskovskij/nastavlenija-svjashhenniku-naznachaemomu-dlja-obrashhenija-inovernykh/ [25.03.2022].

Каверин Н. 2016. О миссионерской литургии. 22.10.2016 г. [Электронный ресурс]. Сайт «Livejournal». - URL: https://napravdestoy.livejournal.com/4377347.html [25.03.2022].

Киприан (Керн), архим. 2006. Евхаристия: (из чтений в Православном Богословском ин-те в Париже) / проф. архим. Киприан (Керн); [подгот. текста: А.А. Бородина и др.]. М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. 335 с.

Константин Буфеев, прот. 2016. Воздыхание о «миссионерской литургии». 30.10.2016 г. [Электронный ресурс]. Сайт «Русская народная линия». - URL: https://ruskline.ru/analitika/2016/10/31/vozdyhanie_o_missionerskoj_liturgii/ [25.03.2022].

Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. 2007 [Электронный ресурс]. Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/katehizacija/kontseptsija-missionerskoj-dejatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi.shtml [25.03.2022].

Крошкина Л.В. 2017. Определение Поместного собора 1917-1918 годов «о церковном проповедничестве»: исторический контекст и Актуальные задачи. Вестник Свято-Филаретовского института. 23: 91-100.

Миссиология. 2010. Учебное пособие. Издание 2-е, исправленное и дополненное. М.: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви. 400 с.

Миссионерские Литургии при храме вмч. Варвары г. Крефельда. 2020-2021. [Электронный ресурс]. Сайт «Православный просветительский центр при храме РПЦ в честь Покрова Пресвятой Богородицы» г. Дюссельдорф, Германия. 2020-2021 гг. - URL: https://pravcenter.de/index.php/8-2017-06-26-09-00-31/127-missionerskie-liturgii-pri-khrame-vmch-varvary-g-krefelda [25.03.2022].

Определение Архиерейского Собора «О Православной миссии в современном мире». 2009. 16 января 2009 г. [Электронный ресурс]. Официальный сайт Московского Патриархата. - URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/527258.html [25.03.2022].

Постановления Всероссийскаго съезда представителей от монастырей, бывшего в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре с 16 по 23 июля 1917 года. 1917. Москва: Напечатано в типографии Холмскаго

Православного Св.-Богородицкаго Братства. Москва. За Семеновской заставой. Д. Варнавинскаго О-ва Трезвости. 1917.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА. 1909 а). Ф. 1204 «Свято-Троицкая Сергиева Лавра», Опись 1, часть 15 (1626-1925), 1909 г. Ед. хранения 17518а. «Микрофильм. Часть II. Материалы съезда ученого монашества». Протокол заседания миссионерской комиссии перваго Съезда представителей иночества 7 июля 1909 г.

РГАДА. 1909 б. Ф. 1204 «Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Опись 1, часть 15 (1626-1925), 1909 г. Ед. хранения 17518а. «Микрофильм. Часть I. Материалы съезда ученого монашества». В Монашеский Съезд От Начальника Серафимовскаго Скита, Белогорскаго Монастыря, Пермской епархии Иеромонаха Серафима Доклад.

Руководственные для православнаго духовенства Указы Святейшаго Правительствующаго Синода. 1728-1878 г. 1879. М.: Типография М.Н. Лаврова и Ко, Леонтьевский переулок, дом № 14, 1879. [1], III, 504 с.

Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание Определений и Постановлений. 1918а. Москва.

Священный Собор Православной Российской церкви: Деяния. Книга III: Деяния XXXI-XL. 1918б. М.: Издание Соборнаго Совета.

Смулов А.М. 2021. Миссионерские и монашеские съезды 1887-1917 гг., Поместный Собор 1917-1918 гг. и их значение для миссии РПЦ. М.: Издательство «Перо». 351 с.

Таинство причащения (Евхаристия), б/г [Электронный ресурс]. Сайт «Pravlife.ru». - URL: https://pravlife.ru/tainstvo-evkharistii/ (дата обращения 25.03.2022).

Феодосий (Бильченко), еп. 1999. Гомилетика. Теория церковной проповеди. Уч. пособие. Сергиев Посад, Московская Духовная академия, 1999 [Электронный ресурс]. Сайт «Азбука веры». - URL: https://azbyka.ru/propovedi/gomiletika-teorija-cerkovnoj-propovedi-episkop-feodosij-bilchenko.shtml [25.03.2022].

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 351-361

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-351-361
EDN: NGTIDY

Проблема диалога в творчестве С. Кьеркегора и М. Бубера

М.Г. Чеснокова

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 9
Lomonosov Moscow State University
Mokhovaya str., 11, build. 9, Moscow 125009 Russia
e-mail: milen-ches@bk.ru

Ключевые слова: экзистенциальная философия, диалог, сокрытое внутреннее, Бог, Я - ОНО, Я - ТЫ.
Key words: existential philosophy, dialogue, hidden inner, God, I - IT, I - YOU.
Резюме: В статье рассматривается понятие и функция диалога в творчестве С. Кьеркегора и М. Бубера. У Кьеркегора диалог является основным принципом его взаимоотношений с читателем. Причем фигура автора оказывается по большей части скрыта и разделена между различными персонажами его произведений, по отношению к которым он выступает в роли «суфлера». Бубер онтологизирует принцип диалога, определяя его как форму взаимодействия человека с миром. Основание диалога Кьеркегор видит в отдельности индивидов, Бубер - в их сопричастности.
Abstract: The article discusses the concept and function of dialogue in S. Kierkegaard's and M. Buber's works. For Kierkegaard dialogue is the basic principle of his relationship with the reader. Moreover, the figure of the author is mostly hidden and divided between the various characters of his works, in relation to which he acts as a "prompter". Buber ontologizes the principle of dialogue, defining it as a form of human interaction with the world. Kierkegaard sees the basis of the dialogue in the separation of individuals, Buber - in their belonging.
[Chesnokova M.G. The problem of dialogue in the works of S. Kierkegaard and M. Buber**]**

С. Кьеркегор и М. Бубер представляют экзистенциальное крыло философской мысли. Кьеркегора часто называют первым экзистенциальным философом, хотя сам он полагал таковым Сократа, а себя скромно именовал «частным мыслителем». Для такого определения действительно есть определенные основания. Философия Кьеркегора - это философия частного лица, конкретного индивида. И это радикально отличает ее от взглядов его современника, другого крупного философа Карла Маркса. В то время, как Маркс понимал сущность человека как «ансамбль общественных отношений» и ставил развитие человека в зависимость от социальных преобразований,

Кьеркегор видел принципиальное отличие человека от животных в «превосходстве природы индивидуального, отдельного и единичного, над родом» (Кьеркегор, 2010: 394) и считал, что «если мы желаем порядка в жизни, мы должны заботиться прежде всего о том, чтобы сделать из каждого человека отдельного, единственного» (Кьеркегор, 2010: 391). Идеи того и другого оказали огромное влияние на философию и психологию XX века. Диалог между ними, несостоявшийся при жизни, перенесся на столетие вперед, обернувшись в одних случаях жесткой оппозицией, в других попыткой синтеза марксистских и экзистенциальных идей.

Прожив всего 42 года, Кьеркегор оставил после себя огромное количество произведений в самых разных жанрах, большая часть из которых выходила под псевдонимами. Он выступал под разными именами. У него есть сквозные персонажи, появляющиеся в разных произведениях. Сам Кьеркегор определял себя как «автор авторов», или «суфлер». В 20 лет Кьеркегор написал: «Я постараюсь скрыться в такое место, где никто не будет меня знать, где мой язык никто не сможет понять, а мне будет непонятен язык окружающих» (Мажьори Р. Маленький Серен из Копенгагена). Это странное желание Кьеркегора не открывать своего истинного лица исследователи интерпретировали по-разному. Одни рассматривали это просто как эстетическую игру, другие - как Л. Шестов - объясняли «расколотостью сознания мыслителя». Ближе других к пониманию данного феномена, на наш взгляд, подошел М.М. Бахтин, определявший особенность сочинений Кьеркегора как «полифонию себя». По мнению Н.А. Артеменко, с Кьеркегором мы вступаем в неклассическое понимание субъекта, который не является носителем какой-то одной позиции, но формируется на границе Я и не-Я и сама целостность которого проблематизиуется.

В своих произведениях Кьеркегор использовал понятие «мысленного эксперимента». Он сталкивает персонажей, занимающих разную жизненную позицию, ведущих разный способ существования, и показывает, как в этом столкновении выковывается человек. Вхождение в контакт с иным жизненным миром выводит индивида за пределы непосредственно

знакомого и привычного, ставит его перед выбором. Впервые Кьеркегор использовал этот прием в работе «Или - Или», вышедшей под псевдонимом Виктор Эремит (что в переводе на русский означает «отшельник-победитель). В предисловии было сказано, что последний является лишь издателем. Статьи, составляющие данное сочинение, найдены в бумагах одного приятеля и принадлежат двум разным лицам - эстетику и этику. В действительности эти два вымышленных персонажа отражают представления Кьеркегора о стадиях жизненного пути личности: эстетической, этической и религиозной. Используемый прием позволял Кьеркегору:

1) не абстрактно, а психологически конкретно раскрыть специфику каждой стадии,

2) сопоставить разные жизненные подходы к решению одних и тех же вопросов (любовь и брак, наслаждение и долг, смысл дружбы, проблема выбора, труд и предназначение и т.д.),

3) разоблачить ложные взгляды и заблуждения своих современников,

4) избавив читателя от давления авторской позиции, предоставить ему возможность проследить обмен мыслями между двумя персонажами и принять личное участие в их споре, сделав свой выбор в пользу одного или другого образа жизни - Или - Или.

Точка выбора - это разрыв детерминации, когда внешние условия перестают быть определяющими, но сам человек определяет, кем он будет в следующий момент. Так, по Кьеркегору, происходит утверждение во «внутреннем человеке» как предпосылке перехода к религиозной стадии развития личности.

Прямо противоположный прием использовал в своих литературных произведениях Ф.М. Достоевский. Как пишет М. Бахтин, Достоевский драматизирует внутренние противоречия и внутренние этапы развития человека во внешнем пространстве, заставляя его беседовать со своим двойником, чертом, Alter Ego. Некий «пожизненный собеседник» сопровождает каждого из героев Достоевского. Писатель стремится из каждого противоречия внутри одного человека сделать двух людей, чтобы драматизировать это

противоречие и развернуть его экстенсивно (Бахтин, 2015).

Для Кьеркегора «Я» в религиозном смысле есть не что иное, как *сокрытое внутреннее*. Незрелость средневекового христианства он видел в том, что люди не имели полной веры во внутреннее, если оно не было подкреплено и чем-то внешним. Так отречение от мира буквально реализовывалось в монашеском движении через максимальный отказ от удовлетворения материальных нужд. Подлинная свобода духа, по Кьеркегору, состоит *в готовности* отказаться от всего внешнего, от мира *при сохранении способности жить и существовать в нем*. Внешне такой человек может ничем не отличаться от всех других людей. Он сохраняет своеобразное *инкòгнито* в мире, отличаясь от остальных лишь скрытой от внешнего наблюдателя страстной решимостью *внутреннего*. Использование разнообразных псевдонимов позволяло самому Кьеркегору сохранять это инкòгнито.

Суть внутреннего состоит в соотнесении себя с *абсолютным требованием*, предъявляемым человеку Богом, которое всегда носит индивидуальный, адресный характер. Отношения с Богом - это отношения *лицом к лицу*. Существование абсолютного требования к человеку предполагает *ответ* с его стороны. В отношениях с Богом человек не пассивен, а активен. Это позволяет говорить о своеобразном *теологическом диалогизме* Кьеркегора.

Кьеркегор отмечает отсутствие прямого соответствия между *внешним* и *внутренним*. Общая закономерность здесь такова: чем больше внешнего, тем меньше внутреннего. На высших уровнях развития духа - этическом и религиозном соотношение внешнего и внутреннего может приобретать прямо противоположную, *контрастную* форму. К контрастной форме выражения внутреннего Кьеркегор прибегал и в своей реальной жизни. Так он отказался от брака с Региной Ольсен - девушкой, которую он искренне любил, полагая, что не сможет оправдать ее ожиданий и дать ей то, счастье, которого она заслуживает. Главную причину невозможности их брака он видел в различие путей их развития: эстетическом - у Регины и этико-религиозном у него самого.

Любое сообщение, утверждал Кьеркегор, должно

строиться с учетом внутренней глубины Другого. Наличие этого субъективного фактора превращает создание сообщения в своего рода *искусство*, а его принятие - *в творчество*.

Среди произведений Кьеркегора особо стоит выделить один жанр, в котором он всегда выступал под собственным именем. Это так называемые «Беседы», или «Христианские беседы». Первые две из них вышли в 1843 году одновременно с «Или - Или». Об этих беседах он пишет как о «“предложенных правой рукой”, - в противоположность тому, что под псевдонимом предлагалось и предлагается левой» (Кьеркегор, 2009: 15), подчеркивая тем самым единство (правое и левое - части одного целого) и различие философско-литературной и собственно христианской линий своих изысканий. «Беседы» представляют собой свободные размышления Кьеркегора над тем или иным местом Священного писания. Каждый новый раздел начинается с небольшой молитвы, содержащей основную мысль, разворачивающуюся на последующих страницах. Отказавшись от псевдонима Кьеркегор, тем не менее, оговаривает, что ни в коей мере не претендует на то, чтобы быть *учителем,* но надеется сохранить сокрытость. Он отпускает свою книгу в свободное странствие, в путь по одинокой тропе с надеждой, что на этом пути она встретит того единственного, кого она ищет и к кому простирает руки, кого он с радостью и благодарностью называет *своим* читателем. Таким образом, идея *встречи* пусть и не очень явно присутствует в рассуждениях Кьеркегора. В качестве метафоры отношений книги и читателя Кьеркегор использует яркий образ *цветка* и *птицы*. Книга как маленький неприметный цветок в огромном лесу, заметив который птица-читатель стремглав устремляется вниз и, схватив, уносит к себе. Характерно, что образы цветка и птицы вновь появляются у Кьеркегора в новом цикле «Бесед» 1849 года, где он призывает читателя учиться быть человеком у лилии и птицы в их *молчании, послушании* и *радости* (Кьеркегор, 2009: 17).

Разумеется, книга - это только посредник между читателем и самим Кьеркегором. Жизнь и мысль автора преломляются в слове, а слово в свою очередь преломляется читателем в своей жизни. Как писал Кьеркегор, читатель «делая мое своим, делает

для меня больше, чем я для него (Кьеркегор, 2016: 8).

Кьеркегор не использовал напрямую понятие диалога, но, как мы видим, активно реализовывал принцип диалога в своем творчестве.

К сказанному стоит добавить, что Кьеркегор был блестящим полемистом, всю жизнь защищавшим «истинное христианство» против спекулятивной философии (Гегеля и Шеллинга), с одной стороны, и ортодоксальной церкви, с другой. С представителями последней он полемизировал сначала в газетных статьях, а затем в выпускавшейся на личные средства собственной листовке «Ойебликкет». В разгар этой борьбы он потерял сознание прямо на улице и через несколько недель умер, заявив, что только требовал честности от духовенства.

Проблема диалога занимает центральное место в творчестве **Мартина Бубера,** составив основу его «диалогической онтологии». Бубер - крупнейший еврейский философ, «продолжатель еврейских пророков», переводчик вместе с Францем Розенцвейгом с арамейского на немецкий «Ветхого завета», который он завершил уже один в 1961 году. Бубер 10 раз номинировался на Нобелевскую премию мира и 7 раз на Нобелевскую премию по литературе (к сожалению, безуспешно). Бубера относят к философам нетрадиционного типа, которых называют «*просвещающими*», «*проблематичными*», или «*бездомными*». Последний термин соответствует идеи Бубера о существовании разных эпох в развитии человеческого духа - обустроенности, когда человек живет во Вселенной как у себя дома, и бездомности, когда он живет, не имея опор, как «в диком поле, где и колышка для палатки не найти» (Бубер, 1995: 164). Сам Бубер называл себя не философом, а учителем - «рабби». При этом он постоянно подчеркивал: «У меня нет учения, есть только диалог», «Я не строю башни, я только возвожу мосты» (Лифинцева, 2013: 15). Первая половина его жизни (до 1933 г.) была связана с Германией, вторая - с Израилем. Тема взаимоотношений немцев и евреев, евреев и арабов, христиан и иудеев проходит через все его творчество.

Бубер весьма резко оценивал современную ему философию, определяя ее как ***«разбитое зеркало»*** объективного

и объектного мира классической культуры. В работе «Два образа веры» он противопоставил греческий рациональный подход к миру, сопряжённый с визуальным восприятием, - *библейскому духу*, связанному с восприятием звуковым. Одна из задач предпринятого им перевода «Ветхого завета» была связана с тем, что современный читатель Библии перестал быть слушателем, Библию следует не читать, а слушать, как будто ее голос звучит сегодня. В выборе слов, структуры предложений, их ритмической организации Бубер и Розенцвейг пытались воскресить изначальный характер Ветхого завета. Первая из выделяемых Бубером форм веры выражается в том, что ***я доверяю кому-либо***, пусть даже без достаточных на то оснований. Вторая - строится на ***признании истинности чего-либо***, также без каких-либо оснований. Отношение доверия основано на состоянии ***соприкосновения,*** т.е. близости с другим. Признание истины основано на акте ***принятия*** того, что я считаю истинным, и подразумевает наличие дистанции между людьми, между субъектом и объектом. В первом случае человек выступает как член общины, союз которой с Божественным охватывает и определяет и этого человека. Во втором случае - это изначально индивид-одиночка, а община является объединением обращенных одиночек. В эпоху раннего христианства, считает Бубер, произошел отход от библейской веры-доверия к греческой вере-знанию. В философии ориентация на объективное знание привела к тому, что в XX веке она предстала как философия одиночества, неспособности к диалогу, непонимания и немоты.

Сам Бубер очень рано столкнулся с проблемой диалога культур. Его родители развелись, мать, влюбившись в русского народовольца, уехала в Россию, и он воспитывался дедом. Жили они подо Львовым. Мартин посещал польскую школу. Занятия перемежались католической молитвой. В то время, когда польские дети молились, еврейские молчали. В эти моменты особенно остро ощущалась отдаленность культур, веры и человеческая разделенность. Всю свою сознательную жизнь Бубер искал способ восстановить связь между представителями разных народов, культур и конфессий. «Если мы одинаковы, диалог не нужен. Если мы абсолютно разные, диалог

невозможен», - говорил он. Заметим, что в свое время Бубер выступал противником создания государства Израиль, утверждая, что проблема отношений арабов и евреев не решается в рамках государственности.

Из всей греческой философии Бубер, как и многие экзистенциалисты, с особым пиететом относился к фигуре ***Сократа***. Суть сократовского подхода к человеку Бубер определял так: ТЫ - это ТЫ, Я - это Я, но ТЫ мне интересен. Диалог Сократа - это попытка пробудить в Другом личность. И в этом его ценность. Позднее сам Бубер скажет: «Что может столь сущностно превратить индивида в личность, если не строгий и светлый опыт **диалога,** который учит его безграничному содержанию границы?» (Бубер, 1995: 110).

Бубер отмечал две основные тенденции современного общества: ***нетерпимость*** и ***толерантность***.

Первая исходит из того, что Я владею истиной, на этом основании все остальные точки зрения отвергаются. Формой существования здесь является *монолог*.

Вторая основана на глубоком безразличии к Другому (ты такой и ладно) и представляет собой как бы *два параллельных монолога*. В обоих случаях диалог невозможен.

И здесь мы выходим на проблему человека. Опираясь на Л. Фейербаха, Бубер утверждает: человек не есть Я, он есть Я + ТЫ. Человек не атом, а ***связь***. Не существует отдельного Я. Обособленное Я есть результат отчуждения. Его категориальные пары Я - ТЫ, Я - ОНО служили задаче проанализировать фундаментальный опыт отчуждения в жизни современного человека.

«Я и ТЫ» - самая известная работа Бубера, вышла в 1922 году в Берлине. Все его последующие произведения являются по существу комментарием, конкретизацией ее идей. В ней он утверждает: «Всякая действительная жизнь есть встреча». Главная встреча - это встреча человека с миром. Бубер выделяет два типа отношений человека к миру.

Я - ОНО, где ОНО - мир бездушных объектов, противостоящих человеку и равнодушных к нему. Отношение Я - ОНО рассматривает мир как инструмент, средство и способ удовлетворения своих желаний и стремлений. По отношению к

человеку это отношения властвования, манипуляции, обладания. Это всегда рассекание своего объекта на части, из которых берется только пригодное, востребованное на данный момент. Это ***анонимное*** отношение. Мир ОНО существует в контексте пространства, времени (преимущественно прошлого) и причинности. Наука является частью мира ОНО. Однако, по мнению Бубера, она не способна не только творить, но и открывать новое, она только по-новому группирует старые элементы.

Другое отношение **Я - ТЫ**. Здесь мир предстает в виде живого существа, расположенного к человеку. Отношения Я - ТЫ пронизаны любовью и взаимностью. Здесь нет места ни ненависти, ни равнодушию. Это отношения открытости, неутилитарности, бескорыстного принятия. Другой - ТЫ - рассматривается как подобное мне существо, наделенное живой субъективностью. Он цель, а не средство. Отношения Я - ТЫ свободны от цепей каузальности. Мир ТЫ вневременен. Это настоящее, которое *присутствует* и *длится*. Однако выход к таким отношениям - это всегда риск. Ибо другой может не выйти на встречу и остаться в сфере отношений Я - ОНО.

Бубер выделяет 3 вида отношений Я - ТЫ в мире:

- отношение к природе,
- отношение к другим людям,
- отношение к духовным субстанциям.

И к дереву, и к стихотворению поэта, и к философской системе можно отнестись персонализировано. Да, дерево не способно отреагировать на наши действия, но оно отвечает своей живой цельностью и присутствием тому, кто присутствует рядом с ним и обращается к нему ТЫ. Через произведения автора мы способны постичь бытие его личности.

Бубер не отвергает физический мир. «Человек не может жить без ОНО. Но тот, кто живет лишь с ОНО, тот не человек», - пишет он (Бубер, 1995). Трагедия человека в том, что он не может постоянно жить в мире ТЫ.

Бог - это ВЕЧНОЕ ТЫ. Это тот, ***с кем говорят***. Как писала М. Цветаева: «Что мы можем сказать о Боге? Ничего. Что мы можем сказать Богу? Все». Бубер полагает, что Бог нуждается в человеке. Он не орудие в руках Бога, а партнер по общению.

В отношениях человека с человеком Бубер различает три вида диалога: «подлинный», «технический» и «монолог, замаскированный под диалог». Настоящий диалог встречается достаточно редко. В нем каждый из участников рассматривает собеседника только как личность. «Технический» диалог преследует цель обеспечить согласование действий индивидов их слаженность в достижении цели. Третий вид - «замаскированный монолог» - это попытка утвердится за счет своего собеседника, создать впечатление, подчеркнуть свой авторитет, это «дружеский разговор, в котором каждый считает себя абсолютной и законной величиной, а другого - относительной и сомнительной; беседа влюбленных, в которой каждая из сторон наслаждается величием своей души и ее драгоценным переживанием...» (Бубер, 1995: 109).

Существуют ли какие-то ограничения, предел для диалога? Этот вопрос поднимался в известном интервью Мориса Фридмана с Бубером и Роджерсом (Мартин Бубер - Карл Роджерс: диалог, 1994). Бубер полагал, что определенные виды патологии, в частности, шизофрения и паранойя в силу патологической замкнутости пациентов накладывают серьезные ограничения на возможности диалога и подлинной встречи. Диалог продвигается до того предела, до которого впускает и допускает сам больной. Дальше он не идет.

Тем не менее, общая закономерность такова: Я растет при встрече с ТЫ. При встрече с ОНО Я хиреет.

Подводя итог. Если говорить о различиях в понимании диалога между Кьеркегором и Бубером, то, на наш взгляд, оно связано с тем, что Кьеркегор полагает, что основу диалога составляет *отдельность индивидов*, Бубер считает, что в основе диалога лежит *сопричастность*. По его мнению, Я не может ничего сказать о себе, не соотнося себя с Другим.

ЛИТЕРАТУРА

Бахтин М.М. 2015. Проблемы поэтики Достоевского. СПб.: Азбука. 416 с.
Бубер М. 1995. Два образа веры. М.: Республика. 464 с.
Кьеркегор С. 2009. Беседы. М.: Свято-Владимирское изд-во. 286 с.
Кьеркегор С. 2016. Девять бесед 1843 года. М.: Рекорд. 322 с.
Кьеркегор С. 2010. Страх и трепет. М.: Культурная революция. 488 с.

Лифинцева Т.П. 2013. Философия диалога Мартина Бубера. М.: Книга по требованию. 134 с.

Мажьори Р. Маленький Серен из Копенгагена [Электронный ресурс]. - URL: http://www.russ.ru/layout/set/print/Kniga-nedeli/Malen-kij-Seren-iz-Kopengagena

Мартин Бубер - Карл Роджерс: диалог 1994. - Московский психотерапевтический журнал. 4: 67-94.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-362-368
EDN: NVISLJ

Три базовых значения слова «индивид» (ἄτομον) в восточном патристическом богословии IV-VIII веков

С.А. Чурсанов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: sergey-a-chursanov@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-0724-3318

Ключевые слова: троичное богословие, богословская антропология, индивид, индивидуальные свойства, природа, личность, ипостась.
Key words: trinitarian theology, theological anthropology, individual, individual features, nature, person, hypostasis.
Резюме: В статье выделены три основных значения слова «индивид» (ἄτομον) в восточном святоотеческом богословском языке. Во-первых, индивид рассматривается как существо, определяющееся своими индивидуальными природными особенностями. В святоотеческих богословских дискурсах такое понимание Божественных Лиц и человеческих личностей носит характер предварительных пояснений, предполагающих перспективу дальнейших богословских уточнений. Во-вторых, понятие «индивид» после очищения от идеи индивидуальных особенностей приобретает бескачественный арифметический характер и поэтому используется для непосредственного указания на ипостась. В-третьих, святые отцы привлекают слово «индивид», характеризуя ипостась как неделимое основание видовой природы. В этом смысловом плане они пользуются понятием «индивид» для выражения целостности и самобытности каждой ипостаси.
Abstract: The article singles out three main meanings of the word “individual” (ἄτομον) in the Eastern patristic theological language. Firstly, the individual is considered as a being, determined by its individual natural features. In patristic theological discourses, such an understanding of Divine Persons and human persons is in the nature of preliminary explanations, suggesting the prospect of further theological development. Secondly, the concept of “individual” after purification from the idea of individual features acquires a qualityless numeric character and is therefore used to directly indicate the hypostasis. Thirdly, the Holy Fathers take the word “individual” while characterizing the hypostasis as the indivisible basis of species nature. In this sense, they apply the concept of “individual” to express the integrity and identity of each hypostasis.
[Chursanov S.A. Three Basic Meanings of the Word “Individual” (ἄτομον) in the Eastern Patristic Theology of the 4th-8th Centuries**]**

В русском языке слово *индивид* в своей первоначальной форме *индивидуум* появляется в 30-е годы XIX века. По всей вероятности, оно заимствуется из немецкого языка (Individuum), в который, в свою очередь, попадает из языка латинского. Что касается латинского слова individuum, то оно представляет собой кальку с греческого слова ἄτομον и в буквальном поморфéмном переводе означает *неделимое*.

Слово ἄτομον (индивид) не относится к числу наиболее распространенных слов святоотеческого богословского лексикона. В Священном Писании слово ἄτομον встречается только один раз. В 1 Кор. 15: 52 апостол Павел использует выражение ἐν ἀτόμῳ, подразумевая ἐν ἀτόμῳ χρόνῳ, для выражения мгновенности изменения живых и воскресения мертвых при Втором пришествии Иисуса Христа. Поэтому чаще всего святые отцы используют слово ἄτομον, размышляя о воскресении мертвых. Кроме того, они привлекают его, ссылаясь на эпикурейство как философское учение, отрицающее промысл Божий. Иногда слово ἄτομον используется ими в значении «мельчайшая часть», распространенном в обыденном древнегреческом языке. При этом с I по III столетия понятие *индивид* не привлекалось восточными святыми отцами ни в триадологии, ни в христологии. Слово *индивид* (ἄτομον) никогда не использовалось ими ни в Символах Веры, ни в вероучительных определениях Вселенских соборов.

Впервые в патристическом трóичном богословии некоторое внимание понятию *индивид* (ἄτομον) уделил в своем небольшом трактате «К эллинам. На основании общих понятий» святитель Григорий Нисский. В 1958 году вышло в свет критическое издание трактата, подготовленное под редакцией Ф. Мюллера (Gregorius Nyssenus, 1958: 19-33). Этот текст иногда заметно отличается и от версии, опубликованной в XIX веке под редакцией Ж. Миня (Gregorius Nyssenus, 1863: 176A-185D), и от перевода этого трактата на русский язык (Григорий Нисский, свт., 1862: 178-191). В частности, ощутимые различия смысловых акцентов обнаруживаются в значимом для понимания авторской аргументации фрагменте, начинающемся со слов «Εἰ δὲ φαίνη τις, ὅτι Πέτρον καὶ Παῦλον καὶ Βαρνάβαν φαμὲν τρεῖς οὐσίας…», то есть «Если же укажет кто-либо, что

Петра и Павла и Варнаву мы считаем тремя сущностями…» (Gregorius Nyssenus, 1958: 23-26; Gregorius Nyssenus, 1863: 177C-180D; Григорий Нисский, свт., 1862: 181-184). В этой ситуации с учетом рукописей, вошедших в научный оборот уже́ после 1958 года, актуальной патрологической задачей стала подготовка обновленного критического издания трактата (Leemans, 2011: 112-114).

В трактате «К эллинам. На основании общих понятий» святитель Григорий Нисский обосновывает и единство Бога, и различие Божественных Лиц, пользуясь общепринятыми метафизическими категориями IV века. Прежде всего он поясняет, что слово *Бог* относится к единой Божественной сущности, подчеркивая, что при таком понимании различение Отца, Сына и Святого Духа как Трех Божественных Лиц не означает признания трех Богов.

Далее святитель Григорий обращается к примеру человека, широко распространенному в святоотеческом тро́ичном богословии IV столетия (Чурсанов, 2019: 46), и сосредотачивает внимание на частом употреблении слова *человек* (ἄνθρωπος) во множественном числе, когда речь идет о трех человеческих личностях. Показывая, что из наименования Петра, Павла и Варнавы тремя людьми не проистекает тот вывод, что по аналогии Отца, Сына и Святого Духа можно называть тремя Богами, святитель Григорий для обозначения *человеческих лиц*, или *личностей* (πρόσωπον), привлекает слово *индивид* (ἄτομον) в смысле частной (μερική), или собственной (ἰδική), сущности (οὐσία), характеризующейся частными свойствами. При этом он отмечает, что в обыденном, логически не выверенном языке Петр, Павел и Варнава называются тремя людьми «вопреки самому (παρ᾽ αὐτὸν) понятию сущности (τὸν τῆς οὐσίας λόγον), так что к лицам сопричисляются (συναριθμεῖν τοῖς προσώποις) некоторым образом и сущности (οὐσίας)» (Gregorius Nyssenus, 1958: 24; ср.: Gregorius Nyssenus, 1863: 180A; Григорий Нисский, свт., 1862: 182). Что касается Отца, Сына и Святого Духа, то, поскольку «ни временем Лица Божества (τὰ πρόσωπα τῆς θεότητος) не отделяются (διήρηται) Друг от Друга (ἀλλήλων), ни местом, ни волей, ни обычаями, ни действиями, ни чем-либо подобным, что усматривается в

человеке, кроме того только, что Отец есть Отец, а не Сын, Сын есть Сын, а не Отец, и, подобно этому, Дух Святой [не есть] ни Отец, ни Сын» (Gregorius Nyssenus, 1958: 25; ср.: Gregorius Nyssenus, 1863: 180C; Григорий Нисский, свт., 1862: 183-184), или, иными словами, поскольку ни одно из Божественных Лиц не является носителем частной, или собственной, сущности обособленно от двух других Лиц, для того, чтобы называть Их Тремя Богами, невозможно найти даже таких зыбких оснований как в случае наименования Петра, Павла и Варнавы тремя людьми.

В целом в святоотеческих богословских произведениях IV-VIII веков можно выделить три основных смысловых русла, определяющих содержательное наполнение понятия *индивид* (τὸ ἄτομον, individuum).

Во-первых, каждый индивид определяется своими индивидуальными природными свойствами. Безоговорочное приложение слова *индивид* в таком понимании к Отцу, Сыну и Святому Духу означало бы признание природных различий Божественных Лиц и, таким образом, вело бы к очевидному тритеизму. Поэтому в названном аспекте понятие *индивид* может быть отнесено к Божественным Лицам только в порядке предварительных пояснений, предполагающих ясную перспективу дальнейших богословских уточнений. Что касается человеческих *лиц,* или *личностей*, то они, в отличие от Лиц Божественных, выступают как носители не только общей человеческой природы, но и индивидуальных природных свойств. Однако эти индивидуальные природные особенности для человеческих лиц являются *случайными* (συμβεβηκός) (Gregorius Nyssenus, 1958: 31; Gregorius Nyssenus, 1863: 185A; Григорий Нисский, свт., 1862: 189-190). Поэтому, строго говоря, и человеческие лица - это не частные природы, определяемые индивидуальными характеристиками. Другими словами, подобно Лицам Божественным и человеческие лица несводимы к индивидуализированным природам. Как замечает преподобный Иоанн Дамаскин, приводя пример близнецов, не отличимых по индивидуальным признакам, позволяющим различать людей в обыденном человеческом опыте, «две ипостаси (δὺο ὑποστάσεις) от одного отца и одной матери,

оказавшиеся близнецами, суть не один сын, а два» (Joannes Damascenus, 1981a: 193; ср.:). В «Слове о вере против несториан», исходя из этой же невыразимости ипостаси в индивидуальных природных характеристиках, преподобный Иоанн задает своим оппонентам риторический вопрос: «Ведь если две единосущные ипостаси (δὺο ὑποστάσεις ὁμοούσιοι), во всём подобные (κατὰ πάντα ὅμοιαι) близнецы от одного отца и одной матери, не могут быть названы одним сыном, каким образом одним Сыном стали бы две разносущные ипостаси (δὺο ὑποστάσεις ἑτεροούσιοι), рожденные от одной и другой природы?» (Joannes Damascenus, 1981b: 248). Две работы преподобного Иоанна Дамаскина, из которых взяты два процитированных фрагмента, опубликованы также в русском переводе (Иоанн Дамаскин, преп., 1997: 92, 149). Схожим образом отказывается от различения Божественных Лиц по индивидуальным свойствам один из христианских подвижников: «Авву Афанасия спросили: как Сын равен Отцу? - Он отвечал: как в двух глазах - одно зрение» (Древний патерик, 1899: 156).

Во-вторых, после очищения от идеи индивидуальных свойств, рассматриваемых в святоотеческом богословии как случайные, слово *индивид* приобретает бескачественный арифметический характер и становится, поэтому, удобным для прямого, то есть минующего какое бы то ни было природное опосредование, указания на ипостаси. «…Сущность (ἡ μὲν οὐσία) обозначает общий и охватывающий вид (τὸ κοινὸν καὶ περιεκτικὸν εἶδος) однородных ипостасей (τῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων), например: Бог, человек; ипостась же (ἡ δὲ ὑπόστασις) подразумевает индивида (ἄτομον) - Отца, Сына, Святого Духа, Петра, Павла», - объясняет преподобный Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» (Joannes Damascenus, 1973: 116). «Итак, сущность есть общее (κοινὸν), а ипостась - частное (μερικὸν). Но частное (μερικὸν) она не потому, что часть (μέρος) природы имеет, и части (μέρος) не имеет, а потому, что как индивид (ἄτομον) она есть частное по числу (τῷ ἀριθμῷ); ведь говорят, что ипостаси различаются числом (ἀριθμῷ), а не природой (οὐ φύσει)», - заключает он (Joannes Damascenus, 1973: 119). С приведенными фрагментами

и их контекстом можно познакомиться и по русскому переводу «Точного изложения православной веры» (Иоанн Дамаскин, преп., 2002: 240, 243).

Наконец, в-третьих, слово *индивид* используется в святоотеческом богословском языке для указания на ипостась как на неделимое основание общей видовой природы, которая может многократно делиться по разнообразным природным признакам. В этом смысловом плане понятие *индивид* привлекается святыми отцами для выражения идей целостности и самостоятельности, или самобытности, каждой ипостаси. Так, преподобный Иоанн Дамаскин в 43 главе «Диалектики, или философских глав» поясняет: «Наименование ипостась… иногда… обозначает существующее само по себе (καθ᾽ αὑτὸ) и самостоятельно (ἰδιοσύστατον), означая тем самым индивида (τὸ ἄτομον), который численно (τῷ ἀριθμῷ) отличен от других, например: Петр, Павел, такой-то конь» (Joannes Damascenus, 1969: 108). Идею целостности он преимущественно связывает с понятием *индивид* и в 11 главе этого же произведения (Joannes Damascenus, 1969: 81). В русском переводе эти фрагменты «Диалектики, или философских глав» доступны, в частности, в издании «Источника знания» 2002 года (Иоанн Дамаскин, преп., 2002: 90, 74). Еще один пример подобного смыслового наполнения слова *индивид* содержится в 13 главе трактата «О Пресвятой Троице», часто надписывавшегося именем святителя Кирилла Александрийского (Cyrillus Alexandrinus, 1859: 1149A).

ЛИТЕРАТУРА

Григорий Нисский, свт. 1862. К эллинам, на основании общих понятий. - В кн.: Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 4. М.: Московская Духовная академия. С. 178-191.

Древний патерик. 1899. Древний патерик, изложенный по главам. Пер. с греч. Москва. 428 с.

Иоанн Дамаскин, преп. 1997. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. Пер. и коммент. свящ. Максим Козлов, Д.Е. Афиногенов. М.: Мартис. 352 с.

Иоанн Дамаскин, преп. 2002. Источник знания. Пер. и коммент. Д.Е. Афиногенов, А.А. Бронзов, А.И. Сагарда, Н.И. Сагарда. М.: Индрик. 414 с.

Чурсанов С.А. 2019. Лицом к лицу: Понятие личности в православном

богословии XX века. 3-е изд., перераб. и дополн. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. 264 с.

Cyrillus Alexandrinus. 1859. De sacrosancta Trinitate. - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. J.P. Migne, éd. Vol. 77. Paris. Col. 1120A-1173D.

Gregorius Nyssenus. 1958. Ad Graecos ex communibus notionibus. - In: Gregorii Nysseni opera. F. Mueller, Hrsg. Vol. 3.1. Leiden: Brill. S. 19-33.

Gregorius Nyssenus. 1863. Ad Graecos ex communibus notionibus. - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. J.P. Migne, éd. Vol. 45. Paris. Col. 176A-185D.

Joannes Damascenus. 1969. Dialectica sive Capita philosophica. - In: Die Schriften des Johannes von Damaskos. B. Kotter, Hrsg. Bd. 1. Berlin: De Gruyter. S. 47-146.

Joannes Damascenus. 1973. Expositio fidei. - In: Die Schriften des Johannes von Damaskos. B. Kotter, Hrsg. Bd. 2. Berlin: De Gruyter. S. 3-239.

Joannes Damascenus. 1981a. De duabus in Christo voluntatibus. - In: Die Schriften des Johannes von Damaskos. B. Kotter, Hrsg. Bd. 4. Berlin: De Gruyter. S. 173-231.

Joannes Damascenus. 1981b. De fide contra Nestorianos. - In: Die Schriften des Johannes von Damaskos. B. Kotter, Hrsg. Bd. 4. Berlin: De Gruyter. S. 238-253.

Leemans J. 2011. Logic and the Trinity: Introducing Text and Context of Gregory of Nyssa’s Ad Graecos. - In: Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008). V.H. Drecoll, M. Berghaus, Hrsg. Leiden: Brill. S. 111-130.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 369-382

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-369-382
EDN: OCLMAU

Язык диалога. Понимание и постижение

Е.Ф. Шубина

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 9
Lomonosov Moscow State University
Mokhovaya str., 11, build. 9, Moscow 125009 Russia
e-mail: humourise@mail.ru

Ключевые слова: подлинный подтвержденный диалог, монолог, язык Любви, понимание и постижение, покаяние, Богообщение, молитва, житие святого, «плетение словес», возможность Встречи.
Key words: authentic confirmed dialog, monologue, language of Love, understanding and comprehension, repentance, communion with God, prayer, the life of the saint, “words’ weaving”, a possibility of Meeting.
Резюме: В статье рассматривается проявление личностных диалогических отношений с Богом и другими личностями. Язык диалога - язык Любви. Живое сердце способно овладеть этим языком, очистившись от страстей. Язык Священного Писания, трудов святых отцов, Житий святых дает возможность человеку познавать Бога, себя и другие личности, вступив в молитвенное диалогическое общение. Постепенно монолог перерастает в диалог, что отражается и в языке общения. Язык житийной литературы 14-15 веков использует «плетение словес» для молитвенного вхождения в духовный мир.
Abstract: The article considers the manifestation of personal dialogical relations with God and other personalities. The language of the dialogue is the language of Love. A live heart is capable of mastering this language, after having cleared of passions. The language of the Sacred Scripture, the works of the holy fathers, the lives of the saints give person a possibility to know God, himself and other personalities, having entered the prayer dialogical communication. Gradually the monologue grows into a dialogue which is reflected in the language of communication. The language of the hagiographic literature of 14-15 centuries, uses the “words’ weaving” for the prayer entry into the spiritual world.
[Shubina E.F. Dialogue language. understanding and comprehension**]**

«Сыне, даждь Ми твое сердце» (Притч. 23, 26).

«Жертва Богу дух сокрушен; сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит» (Пс. 50, 19).

Лк.10.27 28

Возлюби Господа твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя.

В каждом человеке есть потаенные глубины, недоступные разумению, связывающие его с Богом. Всеведущий Бог так определил, чтобы раскрытие этих глубин стало для человека путем к Нему. И каждому дан свой путь, своя духовная лествица и свое сокровенное, научаемое Любовью, сердечное личностное общение с Богом. Ибо изначально Бог, Пресвятая Троица, творил мир, в том числе и человека, вступая в диалог не только внутри Троичный, Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святаго, но и диалог с творением, призывающий его к бытию. Как отмечают святые отцы, Священное Писание, особенно на арамейском языке, в оригинале, являет собой возвышенную духовную Поэзию.

Творение откликается на Слова Божии, Слова Любви, обращенные к нему, слушает и слышит, исполняет то, что ему велено. Божия Любовь подарена творению в преизбытке. По замыслу Божию все творение через человека должно не только хранить Любовь, но и преумножать. Жизнь есть Любовь. Ею все живут, дышат и благодарят Бога. Благодарят своего Создателя каждый своим языком, но, по существу, одном - языке Любви. Человек, как образ и подобие Божие, имея личностное бытие, подобное внутри Троичному бытию Лиц Пресвятой Троицы, призван к постоянному Богообщению, его называют подлинным диалогом, подтвержденным. (Георгий Завершинский, прот., 2017). Ибо в нем Дух Святой подтверждает подлинность диалога. И возможность этого диалога определяется чистотой сердца человека, его верой Тому, Кто сотворил мир. Это условие для слышания внутри себя Слова от Бога и отклика на Него. Диалог с Творцом, облекаясь в слова, становится внутренним поэтическим языком, доступным для постижения. Язык диалога, язык Любви, созидающий, ибо наполнен благодатью Духа Святаго, животворящего. Являясь уникальной личностью, каждый человек имеет уникальные отношения с Богом, с другими уникальными человеческими личностями, с тварным миром, с самим собой. Личностный диалог всегда духовен. И духовен его язык, имеющий свои законы, свою организацию, свои особенности, требования, предъявляемые к слушателю, воспринимающему, участнику диалога. Каждый

человек призван овладеть этим языком, чтобы осуществить замысел Божий о человеке.

В современном мире требования к слышанию Слова остаются неизменными. Промысл Бога о человеке ведет каждого своим путем к живой вере, к встрече с живым Богом. «Дух Божий ходит где хочет.» Ясно одно - все таится в сердце человека, которое нужно оживить. По словам прп. Ефрема Сирина, «самым неудержимым проповедником о том, что любит и к чему прилепляется сердце, служит язык; устами обличаются тайны нашего сердца. Когда уста отверсты, и нет при них стражи, тогда слово наше исходит без разбора, и с собою выбрасывает наружу все, что в сердце.» (Ефрем Сирин, прп., 2014) Язык нашего современника, которым он пользуется в повседневной жизни, в творчестве раскрывает состояние его сердца. Он раскрывает дух нашего времени - рационализм, рассудочность, самолюбие.

«Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержаны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы» (2 Тим. 3:1-4). Это язык монолога, ибо самолюбие, самостное состояние человека препятствует действию благодати Духа Святаго, являющейся непреложной участницей любого диалога. По исследованиям филологов, язык нашего современника отличается от языка, которым пользовались в прошлом. Это касается народов всего мира. Много мертвых слов, ничего не значащих. В словах нет той глубины смыслов, открывающей иные измерения бытия. Поэтому говорят о древнем русском, о древнем греческом и о древних других языках. И это всего лишь последствия изменения внутреннего состояния человека.

По словам В.Н. Лосского, «первозданная иерархия в человеке, ранее открытом для благодати и изливавшем ее в мир, - перевернута. Дух должен был жить с Богом, душа - Богом, тело - душой. Но дух начинает паразитировать на душе, питаясь ценностями не Божественными, …Душа, в свою очередь,

становится паразитом земной вселенной…и так обретает смерть». (Лосский, 1991) Диалог с Богом, с миром, с самим собой нарушен. Человек пытается все объяснить, понять, облекая в мертвые схемы, все сводя к получению информации. Требуются усилия, чтобы восстановить Богообщение, обнаженным сердцем прикоснуться к окружающей действительности.

Подлинный диалог невозможен без покаяния, восстановления отношений. По архим. Софронию, человек не может вступить в ипостасный подлинный диалог любви, если нераскаянный грех беспокоит его совесть. Человек не может раскаяться в своей собственной гордости до тех пор, пока благодать Божия не откроет его душе такую возможность. Покаяние начинается не только с благого расположения человека, но и тогда, когда человека посещает благодать Божия. Подлинное покаяние - это результат соработничества человека и Бога. Оно приводит к восстановлению личного отношения с Личным Богом. (Георгий Завершинский, прот., 2017).

Посещение призывающей благодати Божией к покаянию, непредсказуемо. Это могут быть и разные жизненные обстоятельства, и святые места, и встречи, в том числе не только с живущими людьми, но и с угодниками Божиими, пребывающими в ином мире и много другого, о чем трудно и помыслить.

В прошлые века, особенно в 14-15 веках, для обретения живой веры, в семейном кругу, на богослужении обращались к чтению житий святых не только в воспитательных целях для детей, но и для особого молитвенного делания. Полагают, что для чтения житийной литературы был свой чин (ср.: Лихачев, 1979; Берман, 1982; Прохоров, 1987). Жития рассматривались как особо значимые, душеполезные тексты, читались в особо выбранное время, многократно, в состоянии благоговейной сосредоточенности, и вслух. Фонация (озвучивание) текстов согласовывалась с дыханием. (Кривошеий, 1986; Мейендорф, 1974; 1985: 332; Минин, 1915). В прочтении духовных текстов рассматривали своего рода «низведение ума в сердце». На речевое дыхание накладывалось возвышенное содержание, молитва. В современном литературоведении для характеристики

общего настроя подобного рода фрагментов применяется выражение типа «панегирическая медитация». (Дробленкова, Прохоров, 1988; Петрова, 1986). В результате такого прочтения духовное содержание ощущалось более «выпукло», чем при беглом чтении «глазами». В чтении житий могли отразиться как своеобразные навыки дикции, так и общее молитвенное настроение, свойственное и псалмопению.

Житие святого отличается от его жизнеописания и особой манерой изложения духовного пути святого, обоженного человека, особым языком. Важно не получение информации о том, как жил и подвизался в духовном подвиге святой человек, а духовная встреча, личностный диалог с ним при содействии Духа Святаго. Необходимо особое умение осознанно слышать не только текст, но и духовный подтекст. Здесь одновременно находятся две зоны: понимание (излагаемой информации) и постижение (духовных смыслов). Слово в житиях живое, обращено к слушающему, желает быть услышанным, это плод молитвы Иисусовой.

Французский лингвист Ж. Вандриес (2004), рассуждая о языке, высказывался о различении письменного языка и устного. В первом он выделяет логический порядок обычной грамматики. Об устном языке он писал, как об имеющим особый порядок, свою логику, логику чувства, в котором мысли расположены не по объективным правилам последовательного рассуждения, а по тому значению, которое им приписывает говорящий и которое он хочет внушить своему собеседнику.

Большая разница в чтении теста про себя, озвучивании его, и вслушивании в него. В духовных текстах, в частности, в житиях святых, живое слово, хотя и относится к письменному языку, но имеет особый духовный порядок, не логику чувства, а следование Духу, законам личностного подлинного диалога, внутреннего Слова, которое услышано автором жития и может родиться у слушающего. Как и любое внутреннее слово, оно может быть сгущено до единого мига. Удаленные друг от друга события могут сближаться и представать одновременно. (Хренов, 2006). Язык выражает, раскрывает внутренний духовный мир человека.

Житие являет состояние души мистика, пережившего опыт Встречи с Богом и личностью святого, дающего возможность и другой личности прикоснуться к тому, что невыразимо словами. По выражению архим. Софрония (Сахарова), «слух» ума своего нужно держать на сердце, чтобы улавливать Слова, которые изрекает Бог. Это относится не только к составителю жития, но и к слушающего его.

Средневековый книжник в совершенстве владел «умным деланием», Иисусовой молитвой. Это позволяло ему выйти на новый уровень бытия, приоткрыть Тайну личности святого, его духовного становления. Исихия (молчание, умная молитва) - ядро этого опыта. Византийские мистики называли такое состояние музыкой души, «внутренней песнью». Это возвышенная духовная поэзия, Тайна, раскрываемая душе через внутренний опыт благодаря действию благодати.

М.М. Пришвин (2004), рассуждая о творчестве, большую роль отводил литературе, позволяющей встретиться на больших отрезках времени одной любящей личности с другой. Без нее в пределах земли они не могли бы встретиться.

Книжник опытно знал, что только в состоянии Любви, приобщившись к Ней, возможна подлинная Встреча. Встретиться, вступить в глубокий личностный подлинный диалог с другой личностью, раскрыть ее можно только полюбив ее. Сердечным ведением можно прикоснуться к тому вневременному, что есть «внутренний сердца человек святого. Поэтому внутреннее делание было необходимым условием для написания жития святого. Это путь «обожения»: отсечение помыслов и совершенное очищение сердца Иисусовой молитвой. Главное происходит в сердце. Молитва делается непрестанным дыханием при крайнем внимании, прислушивании к биению сердца, плаче о своих грехах - покаянии, сокрушенности сердца.

Святыми отцами подробно описано действие страстей на состояние крови, на течение молитвы. Это важно для каждого верующего. Как пишет прп. Никифор Уединенник, «дыхание есть естественный путь к сердцу», ум вводится в путь дыхания и «доходит до сердца», и там остается вместе с воздухом.

Подвижник научается не скоро выводить его оттуда и достигает состояний, когда ум соединяется с сердцем и более оттуда не выходит, и только творит Иисусову молитву. Происходит рождение в Духе. Меняется и проявление человека вовне. Чувства становятся духовными. Ум богословствует. Человек начинает обладать совершенным вниманием к слову Божию, которое и есть условие созерцания. Весь человек обожается… и бывает вне всего вещественного и чувственного. (Каллист Патр. Константинопольский, 2007: 80)

Молитва благоустрояет души, утверждает во внутреннем человеке. Каждый молящийся находит в житии свое, наиболее близкое ему, опытно открывает доступную для него Божественную реальность. Слово агиографа должно вызывать то же чувство и настроение, каким обладает сам называемый предмет или явление. Оно наиболее полно точно должно выражать познанную реальность. Духовное творчество, к которому относится житийный жанр, само становится молитвой, через обращение к которому (личностный диалог) верующий приобщается к жизни Пресвятой Троицы, к духовному подвигу святого. Отсюда обостренное чувство слова, сознание его таинственной силы.

Перед подвижником-агиографом стоял вопрос, как словом выразить то, что невыразимо, ту Божественную Истину, которую Бог открыл таинственным образом. Поэтому рождается в 14-15 веках особый прием «плетения словес»: бесконечные повторы, длинные ряды перечислений, синонимических сочетаний обеспечивали адекватную передачу изображаемого словами, далекими от повседневности. Ярким представителем использования этого приема на Руси является Епифаний Премудрый.

Причастность к жизни Пресвятой Троицы позволила Епифанию Премудрому найти форму, стиль изложения, метод построения формы, «плетение словес», чтобы выразить в словах Невыразимое, запечатлеть еще одно слово Откровения. Благодаря житию становится возможным глубокое постижение Славы Господней. Этот исихастский стиль возрождал ветхозаветное восприятие слова, согласно которому слово тождественно сущности вещи, знание слова адекватно знанию

вещи. В религиозно-мистическом опыте, благодаря «плетению словес» в житии, молитве возможно созерцание Красоты личности святого, его духовного опыта. Душа погружается в радостное безмолвие, в напряженное молчаливое созерцание, в сосредоточенное ощущение своего единства, своего объединения с Тем, Преизбыточествующим, Исконным и Конечным (Бычков, 2007).

По И.И. Каллиганову (2003), для исихастов передать глубину невещественного смысла в житии возможно словесным «извитием», синонимическими повторами однокоренных слов, игрой его различных граней, «очищенным» словом, многоглаголанием и «плетением словес».

Лучше всего стиль «плетения словес» прп. Епифания Премудрого представлен житиями прп. Сергия Радонежского и прп. Стефана Пермского.

Вот пример использования этого стиля в «Житии прп. Сергия Радонежского», составленного прп. Епифанием Премудрым.

Во вступлении он подготавливает слушателя к должному восприятию слова о житии прп. Сергия, настраивает его при помощи «плетения словес». Вот лишь небольшой фрагмент вступления: «Однако, взирая на множество трудов и великих подвигов старца, я был как бы безгласен и бездеятелен, ужасаясь, недоумевая и не находя нужных слов, достойных его деяний. Как могу я, бедный, в нынешнее время по порядку описать все житие Сергия и рассказать о многих его подвигах и бессчетных трудах? С чего начну, чтобы по достоинству поведать слушателям обо всех его деяниях и подвигах? Что подобает вспомнить прежде всего? Какие слова нужны для похвалы ему? Откуда возьму искусство, необходимое для этого рассказа? Как поведаю такую трудно передаваемую повесть - не знаю, не будет ли это выше моих сил? Как невозможно маленькой лодке увезти большой и тяжелый груз, так же превосходит нашу немощь и ум этот рассказ.»

И далее, излагая житие прп. Сергия, прп. Епифаний, упоминая необычные вещи, происходящие с младенцем, при помощи того же приема выражает свое удивление происходящим.

«Нам же думается так: ребенок этот с детства был почитателем Господа, уже в материнской утробе и после рождения он навык богомыслию, от самых пеленок он познал Господа и воистину Его услышал; лежа в пеленках в колыбели, он привыкал к посту; питаясь материнским молоком, он вместе с вкушением этого плотского молока учился воздержанию; будучи возрастом младенец, он, выше естества, предначинал пощение; с младенчества он был питомцем чистоты, вскормленный не столько молоком, сколько благочестием; до своего рождения он был предызбран и предуготован Богу, когда, будучи в утробе матери, он трижды прокричал в церкви, чему дивятся все, кто слышит об этом.».

Много использовано в тексте жития обращений ко Священному Писанию, также, как и в прочих случаях, используя прием «плетения словес».

«Достойно удивления также и то обстоятельство, что он прокричал не один раз или два, но трижды, являя тем, что он будет учеником Святой Троицы, так как число три честнее всех других чисел и весьма почитается, потому что везде число три является источником и началом всего доброго и спасительного, приведу примеры».

И далее он приводит множество примеров из Священного Писания.

Рассказывает агиограф о добродетелях Сергия. Благодаря синонимам мы можем посмотреть с разных сторон на святого, можем понять, что для него являлось жизненными установками, с одной стороны, войти в определенное духовное состояние, приближающее к диалогу с ним, с другой.

«Не упрекайте меня, неученого, за то, что я так много и пространно до сих пор рассказывал о младенчестве, детстве и вообще обо всей мирской жизни Варфоломея: хотя жил он в миру, но душу и желания свои обращал к Богу. Я хочу показать читающим и слушающим его Житие, как он еще в младенчестве и в детстве был украшен верой, чистой жизнью и всевозможными добродетелями, - таковы были все его дела и жизнь в миру. Хотя этот благой и достойный отрок в то время жил мирской жизнью, но Бог свыше заботился о нем, посещая

его Своей благодатью, защищая и ограждая его святыми Своими Ангелами, сохраняя его на всяком месте и на всех путях его, куда бы тот ни пошел. Сердцеведец Бог, один видящий сердечные тайны, один знающий сокрытое, провидел будущее Преподобного, знал, что в его сердце заключено много добродетелей и великое стремление к любви, провидел, что отрок будет сосудом избранным из-за своего произволения на благое, что он станет Игуменом многочисленной братии и отцом многих монастырей. Но в то время Варфоломей более всего хотел принять монашеский постриг, ибо он всей душой стремился к иноческой жизни в посте и безмолвии.» (Епифаний Премудрый, прп., 1988).

Реальность, увиденная смутно, непроявленная в момент приобщения к житию личности святого, позже, после приобретения соответствующего духовного опыта, будет явлена при содействии благодати Духа Святаго. И уровни постижения этой реальности зависят от пути к Свету, от опыта встречи с собой, со своей личностью, от духовного состояния человека. «Затемненная грехом личность идет ощупью» (Максим Исповедник, прп., 1993-1994).

«В какой мере преуспевает кто в духовном подвиге, в такой восходит на высоту тайн Духа и утаенных сокровищ премудрости.» (Нил Синайский, прп., 2008).

Приобщающийся к Неведомому с помощью жития, прикоснувшись личностно к личности святого человека, в меру очищенности своего сердца, обнаруживает в себе особое состояние души, может быть неведомое, состояние обнаженности сердца и острое переживание жизни и себя самого в окружающем его мире.

Особый интерес к житийной литературе 14-15 веков, использующей стиль «плетение словес» проявляют в лингвистике измененных состояний сознания (ЛИСС), основателем которой является Д.Л. Спивак. Он заметил особенное языковое построение текстов, вводящих человека в измененное состояние сознания. Этот способ был назван матричным. «Матричный текст не рассказывает о некотором отрезке реальности, а прямо повторяет всеми своими изгибами

ее строение. При правильном чтении мы попадаем в резонанс с этим отрезком реальности и изменяем его. Собственно, текст не читается, он исполняется, сбывается» (Спивак, 1989). Д.Л. Спивак особую роль «плетения словес» видит в том, чтобы привести подвижника либо того, кто соприкасается с духовными текстами, в особое духовное состояние, измененное состояние сознания, в котором только и возможно приобщиться к Божественной Истине. Исихастские тексты относятся к числу таких, «где состояние сознания становится одним из текстообразующих средств». (Спивак, 1989). В своих исследованиях он обращается к житиям, автором которых является Епифаний Премудрый. В тексте житий он обнаружил особое, так называемое, матричное построение, требующее чтения (озвучивания), которое сопровождается регуляцией дыхания. В том, что далекий от понимания сущности умного делания человек видит беспорядочное нагромождение синонимов, бесконечных повторов есть осознанная необходимость в организации текста, позволяющая выявить «продолжение практики чтения матриц, принятой в исихазме» (Спивак, 1996). «Автор спокойно плетет житие, мысль движется тяжело и ровно, наконец он подходит к месту, где нужно сказать о несказуемом, внедрить его как образец в сердце читателя. Текст начинает набухать, топчется на месте - и вдруг разваливается на слитки матрицы» (Спивак, 1996).

Так наука внесла свой вклад в понимание закономерностей в построении житийных текстов. И в этом понимании можно найти подтверждение необходимости организации, создания специальных условий для того, чтобы состоялся личностный подтвержденный диалог. И это не только живая вера одного из участников, но и создание специальных условий, чтобы быть услышанным другим.

Одной из задач современной психотерапии, использующей диалогический подход, является «оживление сердца» страдающего человека, живущего по прихотям своего сердца. Можно судить о состоянии сердца человека по его отзывчивости на боль и на радость, по его способности видеть и слышать. И это относится к двум участникам диалога, который

может стать подлинным, подтвержденным при участии благодати Духа Святаго. К молитве из тишины и безмолвия можно идти всю жизнь, жаждать встречи с живым Богом. А для этого нужна особая духовная созерцательная молитвенная настроенность. Это состояние любящего сердца, позволяющего видеть и слышать, не только понимать, но и постигать другую личность с помощью Божией. «Слух» ума держать на сердце, по выражению митр. Софрония (Сахарова).

Митрополит Антоний Сурожский замечает, что, как правило, мы слушаем слова, но за ними не улавливаем глубин чувств и мыслей. Увидеть - взять на себя ответственность, по словам апостола Павла, друг друга тяготы носить. (Гал. 6, 2) Это развитие способности вглядываться, понимать, (Сурожский, 2001) «настраивать» сердце молитвой, покаянием. По словам святителя Феофана, в каждой молитве есть жизнь человека, его опыт Бога, опыт о самом себе, его раскаяние, его ликование. В молитве душа того, кто ее написал. (Феофан Затворник, свт., 1991) Только чистота сердца может дать то, к чему стремится душа. А это, в первую очередь, беспощадное проникновение в глубины души, куда можно опуститься только с Богом с благодатью, осознать то, что отделяет тебя от ближнего, чтобы примириться с Богом. Иначе, не Бог, а сам человек и его грех занимают место Бога. А подлинное видение человека идет не от ума, а от сердца (Сурожский, 2003).

ЛИТЕРАТУРА

Бердникова Т.В. 2008. Диалог в поэтическом тексте как проявление идиостиля (на примере лирики А.А Ахматовой и И.Ф. Анненского). Автореферат дисс. … кандидата филологических наук: 10 02 01. Саратов: Института филологии и журналистики Саратовского государственного университета им Н.Г Чернышевского. 24 с.

Бычков В.В. 1992. Русская средневековая эстетика XI-XVII век. М.: Мысль. 640 с.

Бычков В.В. 2007. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир. 743 с.

Видмарович Н. 1998. Отражение исихастских идей в создании образа святого (На материале древнерусской агиографии). – Palaeobulgarica / Старобългаристика. 22: 51-66.

Вандриес Ж. 2004. Язык. Лингвистическое введение в историю. М.: URSS (издательская группа URSS, Editorial URSS). 410 с.

Дробленкова Н.Ф., Прохоров Г.М. 1988. Епифаний Премудрый. - В кн.:

Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ред. Д. С. Лихачев. Вып. 2, ч. 1: 211-220.
Епифаний Премудрый. 1897. Житие св. Стефана еп. Пермского. Ред. В.Г. Дружинин. СПб. 7 + 112 с.
Ефрем Сирин, прп. 2014. Избранные творения. М: Благовест. 336 с.
Завершинский Г., прот. 2017. Богословие диалога. М: Издательство Московской Патриархии. 336 с.
Иоанн Сан-Францисский (Шаховской), архиеп. 1992. Избранное. Петрозаводск: Святой остров. 575 с.
Исаак Сирин, прп. 2016. Слова подвижнические. М: Правило веры. 736 с.
Калиганов И.И. 2003. Гл. 4. Культура средневековой Болгарии. С. 98-157. В кн.: История культур славянских народов: в 3 т. Т. 1: Древность и Средневековье. М.: ГАСК. 488 с.
Каллист, Патр. Константинопольский. 2007. Образ внимательной молитвы. - В кн.: Серафим Саровский, преп. Поучение о молитве Иисусовой. Москва. 96 с.
Лосский В.Н. 1991. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М: Центр «СЭИ». 288 с.
Максим Исповедник, прп. 1993-1994. Творения. Сост. А.И. Сидоров, пер. С.Л. Епифанович. М: МАРТИС. Т. 1 (1993) 353 с., Т. 2 (1994) 347 с.
Нил Синайский, прп. 2008. Творения. М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь.
Пришвин М.М. 2004. Дневники. 1928-1929. Книга шестая. М. Русская книга. 544 с.
Софроний (Сахаров), архим. 2006. Видеть Бога как он есть. Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. 400 с.
Софроний (Сахаров), архим. 2000. О молитве. О молитве Иисусовой. 160 с. ISBN: НЛА 764/БН2-29092017/70
Софроний (Сахаров), архим. 1997. Письма в Россию. Эссекс-Москва: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. 192 с.
Спивак Д.Л. 1989. Язык при измененных состояниях сознания. Л.: Наука. 88 с.
Спивак Д.Л. 1996. Матричные построения в стиле «плетения словес». - Труды Отдела древнерусской литературы. 49: 98-111.
Сурожский А., митр. 2001.Человек перед Богом. М.: Паломник. 384 с.
Сурожский А., митр. 2002. Труды. М.: Практика.1120 с.
Сурожский А., митр. 2003. О страхе Божием и об исповеди. - Московский психотерапевтический журнал. 3(38): 130-144.
Сурожский А., митр. 2004. О встрече. Изд. 2-е, испр. и дополн. Клин: Фонд «Христианская жизнь». 254 с. - Серия «Православие сегодня».
Феофан Затворник, свт. 2001. Путь ко спасению. М.: Благовест.
Феофан Затворник, свт. 1991. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. СПб.
Хренов Н.А. 2006. Воля к сакральному. СПб.: Алетейя. 571 с.
Шубина Е.Ф., Стеганцева В.В. 2010. Личностная встреча как особый аспект диалога. - В сб.: Прикладная психология как ресурс социально-экономического развития России в условиях преодоления глобального кризиса. Материалы II Межрегиональной научно-практической

конференции 11-13 ноября 2010 года. Тезисы. Т. 3. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова. С. 76-77.

Шубина Е.Ф. 1992. Преп. Андрей Рублев и исихазм: Опыт психологического анализа. Дипломная работа. МГУ имени М.В. Ломоносова. Факультет психологии. Научный руководитель. к.п.н. Пузырей А.А. Рукопись.

Язык и духовная культура [Электронный ресурс]. Сайт helpiks.org. URL: https://helpiks.org/8-2209.html

Yannaras Ch. 2005. Variations on the Song of Songs. Trans by Norman Russel. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press. P. 44-45.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 383-388

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-383-388
EDN: TUNSJM

Миссионерское служение Выксунского Иверского монастыря и его основателя прп. Варнавы Гефсиманского

Е.Н. Богачев

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: evgeny-b11@rambler.ru

Ключевые слова: миссионерское служение, миссия, монастырь, школа старчества, Выксунский Иверский монастырь, преподобный Варнава.
Key words: missionary service, mission, monastery, the school of eldership, Vyksa Iversky monastery, St. Barnabas.
Резюме: В докладе изложены итоги исследования миссионерской деятельности Выксунского Иверского монастыря. В статье акцентируется внимание на роли старческого влияния на становление духовной жизни монастыря и ее миссионерской деятельности.
Abstract: The report presents the results of the study of the missionary activity of the Vyksa Iversky Monastery. The article focuses on the role of senile influence on the formation of the spiritual life of the monastery and its missionary activity.
[Bogachev E.N. Missionary service of the Vyksa Iberian Monastery and its founder, St. Barnabas of Gethsemane**]**

На протяжении веков монастыри в Русской Православной Церкви являлись центрами миссионерского служения, духовного просвещения. Монашеские обители стали и центрами книжности, по крайней мере, древнерусская письменность, имеющая религиозно-нравственную составляющую, вышла из монастырской среды. Особенно в деле миссии в России преуспели монастыри, в которых процветало старчество (Смулов, Богачев, 2016: 288), что было характерно и для раннехристианских обителей.

Особую роль в деле миссии уделяли монастырям великие русские просветители, такие как прп. Макарий Глухарев († 1847) и свт. Филарет Дроздов († 1847), занимаясь организацией миссионерских обителей, разработкой их уставов (Ефимов, 2007: 440; Ефимов, Стриганова, 2008).

Одной из обителей, несущих миссионерское служение

стал Выксунский Иверский женский монастырь. История монастыря берет начало с 1864 года, когда в Нижегородской губернии, Ардатовском уезде, в Муромских лесах была основана небольшая богадельня на 12 сестер. Отцом - основателем богадельни являлся всенародный старец-утешитель из Гефсиманского скита Троице-Сергиевой Лавры - преподобный Варнава Меркулов († 1906). На созидание обители прп. Варнаву, тогда еще послушника, благословили гефсиманские старцы и митрополит Московский и Коломенский Филарет Дроздов.

Основана богадельня, ставшая впоследствии крупным просветительским монастырем, в замкнутой лесной местности, среди населения которой немало иноверцев, сектантов и раскольников, зараженных расколом и развращенными нравами, а также «немало людей и православных, но осуетившихся, холодных и равнодушных к высшим духовным потребностям жизни» (Описание Иверского-Выксунского женского монастыря…, 1895: 8). Такое расположение поднимало значение монастыря, который благотворно влиял на местных жителей как со стороны веры, так и нравственности.

С самого начала в обители совершались ежедневные богослужения, звон колоколов перед которыми, напоминал окрестным жителям о самом необходимом - служении Богу и спасении души. Всегда соблюдалось, установленное святым старцем Варнавой, истовое продолжительное монастырское богослужение, при внятном чтении и приятном пении. Неспешное вразумительное чтение, столповой монастырский напев, благоговение и тишина, отсутствие суеты в служении сестер невольно оказывали благоприятное влияние на души пришедших на богослужение. Построенные вместительные храмы, позволяли духовно окормлять большое количество паломников и местных жителей, которые созерцали благочестивую строгую монашескую жизнь и молитвенный подвиг насельниц. Также старцем - устроителем были установлены приветливая обходительность и живое участливое слово монахинь ко всем богомольцам и посетителям обители, возможно приобретенные им самим на послушании народного духовника данного гефсиманскими старцами в пещерном

отделении скита. Такое доброе отношение побуждало народ чаще посещать обитель для удовлетворения духовных нужд и потребностей.

Большую роль в просветительской деятельности играло распространение за совсем малые средства, а часто и бесплатная раздача, молитвословов, религиозно-нравственных брошюр, икон, Троицких и Афонских листков, литературы против раскола, что в совокупности производило на окормляемых благотворное духовное влияние, «и что еще более важно, немало перебывало у исповеди и Св. Причастия и таких, которые от раннего детства до зрелого или старческого возраста, или по нерадению, или по склонности к расколу, не исповедались и не причащались» (Описание Иверского-Выксунского женского монастыря…, 1895: 9).

Благословением новой обители стала подаренная отцом-устроителем икона Пресвятой Богородицы «Иверская», что увеличило поток паломников, а сама обитель стала называться также «Иверской». Постройка трех вместительных гостиниц, обширного страннoприимного дома на 400 человек, где богомольцы и странники пользовались бесплатным ночлегом и сытной монастырской трапезой, много способствовали привлечению паломников. Бесплатное кормление людей благословил отец Варнава, как заповедь, еще оставленную прп. Сергием Радонежским († 1392), никого не отпускать из обители голодным, без хлеба. При монастыре были возведены больница и богадельня.

Основание обители стало причиной к более частому посещению ардатовского благочиния архиереем, что послужило к поддержанию лучшего порядка во всем благочинии, а благолепие служения епископа явилось поводом к наполнению храмов молящимися.

В конце 1892 года монастырь принял деятельное участие в противодействии расколу - оказывая помощь местному отделению Нижегородского Братства Св. Креста. Помощь заключалась в передаче большого количества, присланных отцом-устроителем Варнавой, противо-раскольнических листков и, приобретенных благотворителем перепечатанных с издания Патриарха Иосифа († 1652) книг, необходимых для

доказательства истины как впавшим в раскол, так и зараженным ими сомневающимся. Примечательно, что ревностным миссионером стал священник Владимир Орлов, бывший диакон Иверского монастыря (Описание Иверского-Выксунского женского монастыря…, 1895: 12). Оказанная миссионерам помощь принесла обильные плоды: сотни раскольников стали православными (присоединение к Православной Церкви происходило через Таинства Миропомазания и Покаяния в Иверском монастыре), множество колебавшихся православных укрепились в вере, оставили сомнение в истинности Православия. Бывшие раскольники часто сами становились ревностными православными миссионерами. Для Иверского Выксунского монастыря и местных миссионеров таким помощником стал Дмитрий Дмитриевич Пивоваров - бывший рабочий фабрики и раскольник (Смулов, 2021: 784-785).

Иверская обитель, направляемая святым старцем Варнавой, стала координационным центром помощи миссионерам ближайших областей, так она объединила усилия Нижегородского Братства святого Креста и Владимирского Братства св. блг. кн. Александра Невского, привлекла помощь обер-прокурора Св. Синода В.К. Саблера - почитателя и духовного сына отца-строителя обители. Одним из результатов обширной миссионерской деятельности явилось создание храма-школы Покрова Пресвятой Богородицы в деревне Мотмос Владимирской губернии, более половины охваченной расколом. Благодаря прп. Варнаве привлечены жертвователи на нужды монастыря и миссионерской работы, на средства этих благочестивых людей приобретались литература и наглядные пособия. Проводимые религиозно - нравственные чтения в селе Выкса и других близлежащих селах, собирали по 500-600 человек, а применяемые во время чтений наглядные пособия и литература, способствовали возбуждению духовных чувств и плодотворной борьбе с расколом.

Центром в устроении обители и ее материальном обеспечении был старец Варнава, привлекший множество благотворителей и их средств. Сестры монастыря не посылались для сбора пожертвований, трудами иеромонаха Варнавы обитель обеспечивалась всем необходимым, что также

благоприятно влияло на духовное и нравственное состояние монахинь, которым не было необходимости покидать место своих подвигов. Высокое духовно-нравственное состояние насельниц, заложенное и бережно поддерживаемое отцом-основателем обители, стало главным в жизни монастыря. В свои нечастые приезды в обитель, а их было не более четырех в год (Описание Иверского-Выксунского женского монастыря…, 1895: 22), старец Варнава совершал богослужения со всей тщательностью, торжественно, точно, ничего не упуская, следовательно, продолжительно. Когда же о. Варнава не служил сам, то становился для других примером образца богомольца. Во время своих посещений монастыря святой старец оценивал духовно-нравственное состояние каждой из сестер, давал наставления, следил за соблюдением строгого и благоразумного порядка во всем. Глубокое уважение о. Варнавы, всеобщее доверие и расположение, полученные им как наследство от его старцев - наставников, привлекали в обитель в дни его приезда большое стечение богомольцев, а также и раскольников, среди которых распространилось доброе о нем мнение. Совет, мнение или благословение старца становились законом для вопрошающих. Во время отсутствия в монастыре, иеромонах Варнава поддерживал переписку с настоятельницей и насельницами, поддерживая и укрепляя их веру. В своих устных наставлениях и письмах о. Варнава указывал на необходимость частой исповеди у священника и откровение помыслов перед настоятельницей и духовно опытными монахинями, которых благословил на это послушание отец - строитель, что способствовало духовному росту обители и созданию в ней условий зарождения старчества. Все это способствовало плодотворной миссионерской деятельности монастыря.

Выводы:

1. Устроение монастыря святым старцем и поддержание им высокого духовно-нравственного уровня насельниц явилось фундаментом миссионерской деятельности обители.

2. Просторные храмы, ежедневное уставное благолепное богослужение, подкрепленное добрым радушным приемом монахинь всех приходящих, оказывало благоприятное

влияние на раскольников и соблазненных в раскол в местности, окружающей монастырь.

3. Старческое окормление обители, частое посещение ее епархиальным начальством и высокопоставленными особами, привлекало в монастырь большое количество населения прилегающего района и удаленных мест.

4. Социальная работа монастырских больницы и богадельни, помощь материально нуждающимся стали подспорьем в просветительских трудах обители.

5. Распространение духовной литературы, беседы в окрестных населенных пунктах, открытие школы, тесное взаимодействие с миссионерскими Братствами привело к резкому ослаблению раскольнической деятельности, и вернуло в лоно Православной Церкви тысячи людей.

ЛИТЕРАТУРА

Ефимов А.Б. 2007. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ. 688 с.

Ефимов А.Б., Стриганова М.И. 2008. Мысли преподобного Макария (Глухарева) об улучшении воспитания в духовном звании. М.: Изд-во ПСТГУ. 208 с.+ вкл.

Смулов А.М. 2021. Второй всероссийский миссионерский съезд (1891 г.). - Гуманитарное пространство. Международный альманах. 10 (6): 763-785.

Смулов А.М., Богачев Е.Н. 2016. Евангелие в контексте современной культуры. С. 288-295. - В сб.: Старчество как фундамент евангельской духовно-просветительной деятельности православного монастыря. Материалы IV Международной научно-практической конференции: в 2 ч. Под ред. Т.И. Липич, С.М. Дергалева, П.А. Ольхова. Белгород: ООО «ЭПИЦЕНТР». Ч. 1. 338 с.

Описание Иверского-Выксунского женского монастыря Нижегородской губернии, Ардатовского уезда за тридцатилетнее его существование, составленное в 1894 году. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1895. 263 с.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 389-400

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-389-400
EDN: UIYLLM

Святой Бенедикт Нурсийский и значение его миссионерского опыта для Православной Церкви

Г.В. Борсуковская

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: galinab1@yandex.ru

Ключевые слова: миссионерская деятельность, св. Бенедикт, средневековая Европа, Орден Бенедиктинцев, монашество, монастырский устав, труд, культура, просветительская деятельность, Православная Церковь.
Key words: missionary activity, St. Benedict, medieval Europe, the Benedictine Order, monasticism, monastic charter, labor, culture, educational activities, Orthodox Church.
Резюме: В статье рассматривается миссионерская деятельность св. Бенедикта Нурсийского, жившего в Италии, в VI в. Р.Х., называемого «отцом западного монашества». Исследуются истоки и основания созданного им монастырского Устава, ставшего духовной основой для просветительской деятельности многих монашеских братств Европы. Оценивается значение этого опыта для РПЦ.
Abstract: The article examines the missionary activity of St. Benedict of Nursia, who lived in Italy in the VI c., called the "father of Western monasticism". The origins and foundations of the monastic Charter created by him, which became the spiritual basis for the educational activities of many monastic fraternities in Europe, are investigated. The significance of this experience for the Russian Orthodox Church is evaluated.
[**Borsukovskaya G.V.** Saint Benedict of Nursia and the significance of his missionary experience for the Orthodox Church]

Бенедикт Нурсийский - кто он?

Темой данной статьи является деятельность св. Бенедикта Нурсийского. Он жил в Италии, в первой половине VI в. по Рождеству Христову, родился в городе Нурсия, потому и называют его Бенедиктом Нурсийским. Интересен этот человек прежде всего опытом своей миссионерской деятельности, весьма успешной, хоть и пришлось начинать её практически с нуля. Основанное им сообщество монахов-бенедиктинцев с ходом времени превратилось в исторически первый монашеский орден - Орден Бенедиктинцев (лат. Ordo Sancti Benedicti, OSB).

«Братья, которые живут согласно уставу Бенедикта (лат. - fratres qui secundum Benedicti regulam vivunt), с конца XIII в. стали именоваться «орденом св. Бенедикта»» (Православная энциклопедия, 1998-2020).

Св. Бенедикт известен созданием монастыря Монте-Кассино, по примеру которого позднее возникло множество подобных ему бенедиктинских монастырей. Для Монте-Кассино св. Бенедикт написал монастырский Устав, «сформулировавший основные принципы монашеского общежития и во многом определивший строй жизни западного монашества» (Брокгауз и Ефрон, 1890-1907). А в 1893 г. папа Лев XIII оформил сообщество бенедиктинских монастырей в конфедерацию с аббатом-примасом, представляющим интересы Ордена в Ватикане и на международном уровне (Православная энциклопедия, 1998-2020). Эти факты показывают, как велико влияние, оказанное св. Бенедиктом на развитие монашеского движения, насколько важную страницу в истории Христианской Церкви представляет собой его деятельность. Не случайно Адальбер де Вогюе, автор одной из книг о Бенедикте Нурсийском, называет его «отцом западного монашества» (Адальбер де Вогюе, 1995). Но самым существенным аспектом деятельности св. Бенедикта является то, что основанное им сообщество монахов всегда направляло свою активность на общественную пользу. Девизом св. Бенедикта были слова «Молись и работай» (лат. - Ora et labora) и в соответствии с этим девизом строило свою жизнь Бенедиктинское братство, всю историю своего существования трудившееся для просвещения всех слоёв населения.

Историческая ситуация, в которой довелось жить и действовать Бенедикту Нурсийскому, была крайне сложной - завоеванная варварами западная часть Римской империи катастрофически теряла культурный облик, погружаясь во мрак безнравственности. Вернуть народ к христианским ценностям было тогда поистине великой задачей, решению которой бенедиктинцы посвящали все свои силы. И, надо отметить, они справлялись с ней столь успешно, что даже язычники из числа завоевателей начали пополнять их ряды, становясь монахами. Так бенедиктинцы трудятся уже почти полторы тысячи лет,

вплоть до сего дня. Их миссионерский опыт, конечно же, заслуживает самого внимательного изучения.

Этот опыт тем более интересен для Русской Православной Церкви, что относится к истории ещё не разделённой Христианской Церкви, а Бенедикт Нурсийский является святым как Католической, так и Православной Церкви. Надо сказать, что в дореволюционной России было немало церквей, освященных в память святых неразделённой Церкви. Сегодня же большинство православных не знают тех, кто совершал свой христианский подвиг на Западе, хоть их имена и включены в святцы, и жития святых первого тысячелетия являются темой мало раскрытой, что обедняет наше знание церковной истории и предания.

Обращаться к опыту св. Бенедикта полезно всем верующим, но особенно - современным миссионерам, поскольку этот опыт показывает спасительную силу христианской миссии, которая может быть явлена даже в условиях, казалось бы, безнадёжных. Этому опыту посвящена данная работа, в которой внимание уделяется, прежде всего, духовным основам миссионерской деятельности св. Бенедикта, а также источникам, из которых он черпал знания и вдохновение для своей плодотворной миссии; здесь обозначаются основные вехи его жизни и приводятся некоторые оценки миссионерской деятельности св. Бенедикта и его последователей из Ордена его имени.

Написано о св. Бенедикте немало, но основные свидетельства о его жизни происходят из одного единственного документа - Второй Книги «Диалогов» Папы Григория Великого, называемого в православной традиции свт. Григорием Двоесловом (540-604), который жил в одном веке с Бенедиктом, был его учеником и последователем. На основе «Диалогов» написано немало трудов. Назовём здесь некоторые из тех, к которым обращаемся в данном исследовании: прежде всего это книга французского автора Адальбера де Вогюе - «Святой Бенедикт, человек Божий»; также книга архимандрита Августина (Никитина) «Преподобный Венедикт Нурсийский», изданная к 1500-летнему юбилею святого; «Жития святых» святителя Димитрия Ростовского (Туптало); и некоторые другие.

Г.В. Борсуковская / G.V. Borsukovskaya

Причины и предпосылки самоорганизации монашеских сообществ

Источниками, к которым св. Бенедикт обращался для формирования возглавляемого им монашеского сообщества, были труды христианских подвижников Востока, основанные на идеях аскетики и непосредственном опыте применения этих идей. Именно они предпослали развитие монашества в восточной части Римской империи, а стараниями св. Бенедикта монашество получило своё оформление на европейском западе. Обратимся к истории появления этих первых монашеских общин, опыт которых стал предпосылкой и основой для развития монашеского движения во всей Христианской Церкви.

История возникновения монашества восходит к апостольским временам. Оно зародилось на христианском Востоке, имея перед собой примеры св. Иоанна Крестителя и других подвижников аскезы. Вначале монашество существовало в форме отшельничества и пустынничества, недаром ведь слово «монах» происходит от слова «monos» (греч. - «один»). Во времена раннего христианства наиболее известными примерами ухода в пустыню ради общения с Богом были жития преподобных Антония Великого и Павла Фивейского. Со временем многие христиане начали присоединяться к таким монахам и строить себе жилища вблизи их келий, чтобы научиться у них правилам благочестивой жизни. Так возникало общежительное, или, говоря по-гречески - киновийное (греч. - κοινός - общий, βιός - жизнь) монашество.

На удаление от соблазнов грешного мира верующих вдохновляли, прежде всего, явленные в Евангелии слова Спасителя, обращённые к богатому юноше: «*Все, что имеешь, продай и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, следуй за Мною*» (Лк 18:22; Мф 19:21). Образцом для многих сделалось «Житие Антония», написанное Афанасием Александрийским, повествующее о том, как удалившийся в египетскую пустыню отшельник достиг святости и удостоился получить от Бога дары водителя и целителя душ. Многие следовали примеру подвига пустынничества преподобного Вендиамина, святого Иоанна Молчальника и других аскетов. Также и гонения на христиан оказывали влияние на умножение

числа монашествующих.

О наиболее древних монашеских уставах архимандрит Августин (Никитин) в книге о Бенедикте Нурсийском пишет следующее: «Основателем киновийной формы монашества считается преподобный Пахомий Великий († 348), написавший руководство для общежительной монашеской жизни. На основе этого древнего Устава около 340 г. в Верхнем Египте возникла первая киновийная община. Устав быстро распространялся, <…> на Востоке были известны также Уставы святого Антония Великого (250-356) и святого Илариона» (Августин Никитин, игумен, 1980). Далее о. Августин сообщает, что во второй половине IV в. св. Василий Великий ввел в Капподакии свой Устав, развивший многие положения Пахомия - он и сделался основным руководством монашеской жизни Востока. Так монашество, зародившись на христианском Востоке, к IV в. сложилось как движение и приобрело свои организационные формы. Целью его было спасение души от мира, который монахи Востока с древних времён считали «царством погибели». На Западе же в основном считали, что призвание монашества - своим трудом и влиянием покорить мир для Бога.

О путях проникновения на Запад идей восточного монашества и переводов нескольких Уставов сообщается в работе Л. П. Карсавина (1912: 12): «Монашество в средние века». Эти идеи, распространяясь на Западе, оказывали влияние на укрепление там общественной морали. Происходило это благодаря усилиям таких выдающихся церковных деятелей, как Афанасий Великий, блаж. Иероним Стридонский, св. Амвросий Медиоланский, св. Мартин Турский, блаж. Августин и другие. Сначала в западных монастырях появился Устав прп. Пахомия, переведенный на латинский язык блаж. Иеронимом. Вслед за ним появился Устав святого Василия Великого, в редакции Руфина Аквилейского (ок. 345-410). Потом преп. Иоанн Кассиан Римлянин (ок. 360-431) адаптировал идеи созерцательного Востока к активной жизненной позиции Запада.

В сложившихся условиях западное христианство остро нуждалось в таком церковном деятеле, который сумел бы создать новые формы монашеской жизни, соответствующие западному менталитету. И, как пишет архимандрит Августин

(Никитин), «…первый, самый главный шаг в этом направлении был сделан в VI в. преподобным Венедиктом Нурсийским» (Августин Никитин, игумен, 1980).

Жизненный путь и миссия св. Бенедикта

Он родился около 480 г. в итальянском городе Нурсия, расположенном в сотне километров от Рима у подножия гор, в благочестивой христианской семье. Родители дали мальчику имя Бенедиктус, что означает «Благословенный». Кроме него, у родителей была ещё дочь по имени Схоластика. Семья была богатой и вела свою родословную от знатного римского рода Анициев.

Решающее влияние на начало жизненного пути Бенедикта оказали те драматические обстоятельства, в которые был тогда погружен весь европейский Запад. С тех пор, как в 410 г. вестготы впервые завоевали Рим, полуразрушенная Римская империя влачила жалкое существование. А в 476 г., всего за несколько лет до рождения Бенедикта, молодой император Ромулус Августул вынужден был уступить своё место германскому солдату Одоакру, которого избрало королем его войско, и на этом Западная Римская империя перестала существовать.

Когда Бенедикт достиг 14 лет, родители отправили его в Рим для обучения светским наукам, но в школе и вне её отрок столкнулся с чудовищной развращённостью и варварством, резко контрастировавшими с морально-нравственными установками его семьи. Он решил бежать и посвятить себя совсем другому жизненному пути. Также он отказался и от богатства родителей, стремясь к уединённой жизни в пустыне и чину инока. Пожертвовав внешним образованием и материальным благополучием, Бенедикт сохранил своё внутреннее целомудрие и свободу духа.

Он удалился в пустынную местность Субиако, где на обрывистых стенах узкой долины часто селились монахи. Божьим промыслом ему посчастливилось встретить одного из них по имени Романус и в нём найти споспешника своим планам. Романус облек Бенедикта в иноческий чин, поселил в неприступной пещере и начал приносить ему пищу. Три года, не говоря никому об отшельнике Бенедикте, он тайно передавал ему в пещеру хлеб, спуская его сверху на верёвке. По

прошествии трёх лет полного уединения, преп. Бенедикт был случайно обнаружен местными пастухами, которые поняли, что перед ними благочестивый отшельник и отнеслись к нему с благоговением. После этого слава о новом подвижнике распространилась и Бенедикту пришлось выйти из уединения.

В 510 г. Бенедикт стал игуменом одного из пещерных монастырей Виковаро по просьбе его монахов, но вскоре опять удалился в свою пещеру, чтобы как прежде жить в полном уединении. Однако, Богу не угодно было оставлять его там одного, и к преподобному отовсюду стали стекаться люди, жаждущие его благословения и богодухновенных бесед. Многие пожелали остаться жить под руководством боголюбивого человека - они строили кельи вблизи от его пещеры и добывали себе пропитание трудом своих рук, возделывая участки земли. Число последователей Бенедикта вскоре настолько умножилось, что он разделил их на двенадцать общин, каждая из которых представляла отдельный скит, но все они вместе считали своим наставником преподобного Бенедикта. Кроме этого и некоторые известные римские семьи вручали ему своих сыновей для воспитания.

В период служения в Субиако преподобный совершил немало чудес, чему было много свидетелей. Его пытались отравить завистники, но всевидящий Бог открыл ему их злые замыслы, чем сохранил его жизнь. Он спасал тонущих и исцелял болеющих, удивлял прозорливостью учеников, предсказывая грядущее.

В 528 г. с частью своих последователей св. Бенедикт отправился в горное местечко, расположенное в Кампанье недалеко от Неаполя, где ему был подарен земельный участок. Там на горе стоял полуразрушенный городок, над которым возвышался языческий храм Аполлона. Преп. Бенедикт и братия разобрали его, приступив к работе в день Пасхи с пением «Аллилуия». На месте капища они заложили церковь в честь св. Иоанна Крестителя, «начальника и покровителя монашества», и основали Монте-Кассинский монастырь, ставший впоследствии центром бенедиктинской конгрегации. Только этим борьба преподобного против язычества не ограничилась. Как отмечает И.Н. Голенищев-Кутузов в своём исследовании средневековой литературы Италии, - «Можно сказать, что после Бенедикта не

только язычники, но и полуязычники... стали анахронизмом…» (Голенищев-Кутузов И. Н., 1972).

Вскоре монастырь Монте-Кассино сделался центром богословского образования, располагавшим замечательной библиотекой и привлекавшим к себе паломников. Монахи занимались разнообразной трудовой деятельностью, а излишки продукции продавались населению по умеренным ценам, что оказывало положительное влияние на жизнь местного населения. Монастырь активно занимался благотворительной деятельностью - помогал нуждающимся и принимал больных на лечение, а монастырские стены стали надёжным убежищем для местных жителей от многочисленных нашествий варваров.

В этой обители преп. Бенедикт написал свой знаменитый монастырский Устав, который впоследствии распространился по всем европейским монастырям. Его сестра Схоластика тоже стяжала славу христианской подвижницы и основала первый в Западной Церкви регулярный женский монастырь. В 543 г. брат и сестра мирно скончались в Монте-Кассино и были погребены там же в одной могиле.

Бенедикт и Схоластика Нурсийские были причислены к лику святых. Их честные останки покоятся в монастыре Монте-Кассино. Память кончины св. Бенедикта отмечается в Католической Церкви 21 марта и 11 июля, а в Православной - 14 (27) марта; св. Схоластика почитается в Католической Церкви и также является местночтимой святой ряда православных западноевропейских епархий. День её памяти - 10 февраля (Августин Никитин, игумен, 1980).

Устав св. Бенедикта, его духовные истоки и принципы

Созданный св. Бенедиктом Устав основан на принципах Священного Писания: прежде всего Евангелия, а также некоторых других книг. При этом тексты Священного Писания рассматриваются преподобным в неотрывной связи со Священным Преданием: он исследует и творчески перерабатывает опыт восточного и западного монашества, творения прп. Пахомия Великого, свт. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана Римлянина и некоторых других. Таким образом, Устав св. Бенедикта вобрал в себя всё лучшее, что было создано до него, но отличается от восточных уставов тем,

что написан в соответствии с более активным и деятельным характером западного монашества.

Бенедиктинский Устав строг, направлен на искоренение индивидуализма, воспитание у монахов трудолюбия и формирование монастырского сообщества как единого организма, нацеленного на угодную Богу активную деятельность. Устав закреплял принципы послушания и постоянства места монашеского служения (stabilitas loci), общежитийности (vita communis, киновия), молитвы и трудолюбия в соответствии с принципом ora et labora - молись и трудись. «Монахи рассматривались как “воины Господа”, сражающиеся в “братском строю” по уставу и под водительством аббата - наставника в “школе служения Господу”, мастера в “мастерской добрых дел”». При этом Устав не требовал от монахов измождения плоти ни трудом, ни постами, но призывал к умеренности (Православная энциклопедия, 1998-2020).

С.С. Аверинцев отмечает быстрое распространение бенедиктинского Устава из Монте-Кассино по всему христианскому Западу. В своей работе о судьбах европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью он пишет о характере влияния Устава: «…он воспитывал из века в век дисциплинированную армию монахов, способную корчевать пни и распахивать целину в необжитых местах, поддерживать в правильном состоянии раз налаженное хозяйство, систематической пропагандой обращать в новую веру языческое население. Эта равномерная, бесперебойная, согласованная работа многих людей, каждый из которых приносил свою личную своеобычность в жертву сверхличному распорядку, во многом заложила основы средневекового духовного строя» (Аверинцев, 1976). Устав св. Бенедикта сыграл важную роль и в развитии женских монастырей, впервые применённый к женскому общежитию св. Схоластикой. Со временем он выдержал множество переизданий и был переведён на разные языки. На русский его перевёл в XIX в. свт. Феофан Затворник. Важно отметить, что сам преподобный Бенедикт не предвидел столь масштабных последствий своих трудов, создавая Устав только для своего монастыря Монте-Кассино. Он не относился к Уставу как к

исчерпывающему уложению правил жизни, допуская существование в каждой обители местных обычаев, что определяло своеобразие внутренней жизни каждого монастыря.

Бенедиктинское братство и его общественно полезная деятельность

Монастырь Монте-Кассино после смерти своего основателя процветал недолго; его судьба превратилась в череду падений и взлётов, он неоднократно разрушался и потом восстанавливался. Но в то же время возникло много других обителей Бенедиктинского братства. При поддержке папы Григория Великого бенедиктинские миссионеры направились в разные страны и вскоре их монастыри начали появляться в Англии, Франкском королевстве и других странах Европы.

Говоря о трудовой деятельности бенедиктинских монастырей, сошлёмся на комментарий протестантского исследователя XVIII в. Г.И. Готфрида (1744-1803). О правилах Ордена он пишет: «…они вменяли в обязанность монахов трудиться, и благодаря этому Орден принес большую пользу не одному пустынному и невозделанному уголку Европы. Как много земель во всех странах принадлежит бенедиктинским монахам, и часть этих земель первыми обработали они, <…> …заброшенные места литературы они тоже хотят расчистить и превратить в плодородные земли. Не будь Ордена св. Бенедикта, и, быть может, большая часть сочинений древности была бы безвозвратно утеряна» (Готфрид, 1977).

Действительно, бенедиктинцев называли «пахарями Европы». Деятельность их была успешной на многих поприщах. Повсюду бенедиктинские аббатства становились очагами науки, образования и просвещения, центрами культуры и благотворительности, инициаторами экономических и сельскохозяйственных нововведений, многое сделано ими в области архитектуры, музыки, педагогики. Влияние просветительской деятельности бенедиктинцев было так благотворно, что даже язычники-лангобарды, когда-то бравшие Рим, вступали в их братство. В результате своей активной работы бенедиктинские монастыри стали главными очагами культуры Западной Европы эпохи раннего средневековья. Лишь начиная с XIII в. влияние бенедиктинцев снизилось в связи с

существенными изменениями структуры европейского общества и появлением других монашеских Орденов.

Современные оценки миссии св. Бенедикта

Выше рассмотрена миссионерская деятельность святого подвижника Христианской Церкви, который с Божьей помощью совершил, казалось бы, невозможное. В самые безнадёжные годы Европы, когда варварские набеги погружали её народы в язычество, он вернул духовной жизни людей христианское содержание. В соответствии с девизом «Молись и работай» он организовал своих последователей для созидательного труда, победы культуры над варварством и жизни над смертью. В основание своего монастырского Устава он заложил принципы Священного Писания, а также опыт и идеи восточных подвижников, сумев всё это объединить, творчески переработать и привести в соответствие с местной спецификой. Применяя Устав св. Бенедикта на практике, основанный им монастырь стал успешно действующим миссионерским центром, местом спасения множества душ, примером и маяком для других монастырей.

Оценивая деятельность этого святого человека, папа Римский Павел VI в 1964 г. провозгласил Бенедикта Нурсийского небесным покровителем Европы за влияние, оказанное им и бенедиктинскими монахами на формирование христианской культуры (Православная энциклопедия, 1998-2020). Архимандрит Августин (Никитин), давая оценку деятельности братства преп. Бенедикта с позиций православного богословия, пишет, что деятельность эта представляется «...ступенями, по которым простые христиане постоянно стремятся приблизиться к нравственному совершенству, имеющему своей конечной целью обожение человека» (Августин Никитин, игумен, 1980).

В богатой сокровищнице миссионерского опыта Русской Православной Церкви есть место и опыту Бенедикта Нурсийского, что следует из Концепции миссионерской деятельности нашей Церкви, где среди наиболее перспективных направлений миссионерского служения выделяется «…обобщение накопленного опыта миссионерской деятельности с целью его анализа и дальнейшего применения»

(Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, 3.8., 2007). В свете разработанной в Православном Свято-Тихоновском Университете методологии миссии, основанной на Кирилло-Мефодиевской традиции, можно оценить опыт св. Бенедикта как родственный опыту ведущих православных миссионеров, так как и тот и другой берут своё начало из одного и того же чистого истока евангельских принципов миссии, преподанных свв. апостолам Самим Иисусом Христом.

ЛИТЕРАТУРА

Августин (Никитин), архим. 1980. Преподобный Венедикт Нурсийский. - Богословские труды. 21: 221-240.

Аверинцев С.С. 1976. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. С. 17-64. - В сб.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М.: Наука. 238 С.

Адальбер Де Вогюе. 1995. Святой Бенедикт, человек Божий. Гл.1 - Церковь, отмеченная монашеством; Пер. с фр. В. Бетаки, А. Стерпен; Под ред. А. Мосина. Париж, BIBLIOTHEQUE SLAVE DE PARIS. COLLECTION SIMVOL № 6. 152 с.

Бенедикт Нурсийский. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 86, 82 доп. СПб., 1890-1907.

Бенедиктинцы [Электронный ресурс]. Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». - URL: https://www.pravenc.ru/text/78066.html [06.02.2022].

Голенищев-Кутузов И.Н., 1972. Средневековая латинская литература Италии. М.: Наука, 308 с.

Готфрид Г.И. 1977. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука. 704 с.

Григорий Двоеслов, свят. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. Казань: Тип. губ. упр., 1858. (переизд.: Москва; Рига: Благовест, 1996).

Димитрий Ростовский (Туптало), свт. 2010. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. 12 книг. М.: «Ковчег», 2010.

Карсавин Л.П. 1912. Монашество в средние века. - СПб.: Изд. Акционер. Ова «Брокгауз-Ефрона». Тип. Акционер. О-ва Брокгауз-Ефрон. 110 с.

Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] - URL: https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/kontseptsija-missionerskoj-dejatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/#0_14 [23.02.2022].

Vogue A. de, Neufville J. 1971-1977. La regie de Saint Benoit. V. I-VII. Paris.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 401-408

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-401-408
EDN: ULKLQE

Использование институционального подхода в исследовании военного плена на примере СССР в период Великой Отечественной войны

Г.А. Гуня

Российский Государственный Гуманитарный Университет
125993, г. Москва, Миусская площадь, 6
Russian State University for the Humanities
Miusskaya Square, 6, Moscow 125993 Russia
e-mail: gunya.g@yandex.ru

Ключевые слова: институты, военнопленные, насилие, плен, институциональный подход, СССР.
Key words: institutions, prisoners of war, violence, captivity, institutional approach, USSR.
Резюме: В статье рассматривается применение институционального подхода в изучении военного плена в период Великой Отечественной Войны. В этой связи можно различить три вида применения насилия: неинституционализированное, институционализированное, но неформализованное (преобладают неформальные институты) и институционализированное формализованное. В данной работе будет сделан акцент на феномене военного плена в качестве амбивалентного института, где в его рамках проявляется как формализованное насилие, так и насилие, вызванное не зафиксированными в формальных нормах ситуациями.
Abstract: The article discusses the application of the institutional approach in the study of military captivity during the Great Patriotic War. In this regard, three types of use of violence can be distinguished: non-institutionalized, institutionalized but non-formalized (informal institutions predominate) and institutionalized formalized. This paper will focus on the phenomenon of military captivity as an ambivalent institution, where both formalized violence and violence caused by situations not fixed in formal norms are manifested within its framework.
[Gunya G.A. Using the institutional approach in the study of military captivity on the example of the USSR during the Great Patriotic War**]**

С давних времён на протяжении веков войны приносят человечеству страдания и смерть. Затрагивает это в том числе и непосредственных участников боевых действий - солдат противоборствующих армий. Особенно трагически складывается их судьба в случае попадания во вражеский плен. В этой связи, исследование исторического опыта обращения с военнопленными

актуально сейчас, и не потеряет актуальности в будущем вплоть до устранения войн как способа разрешения конфликтов.

В годы Второй Мировой Войны военный плен - одна из крупных гуманитарных проблем. Базовыми источниками, применяемыми при исследовании пребывания в военном плену в СССР военнослужащих стран оси, являются международные договоры: Гаагская (1907) и две Женевские конвенции (1929). Широко используются исследователями источники личного происхождения: мемуары, воспоминания очевидцев, записанные после пребывания в плену. Наиболее охватывающе исследовать тему позволяют документы, связанные с системой советских органов, отвечающих за военный плен. Возможность их изучения появилась сравнительно недавно, на рубеже 80х-90х годов прошлого столетия.

Одним из первых, широко использовавших такие архивные документы и выпустившим охватывающую монографию по теме был австрийский учёный Ш. Карнер (Karner, 1995). Среди отечественных исследователей, наиболее плотно занимавшимся проблематикой можно выделить В.Б. Конасова, и А.Л. Кузьминых, написавших фундаментальные диссертационные работы по военному плену и интернированию (Конасов, 1998; Кузьминых, 2014). Кроме того, учёные знаменательны огромным количеством различных статей по этой теме. В настоящее время историография военного плена в период Великой Отечественной Войны в СССР достаточно обширна и насчитывает не одну сотню публикаций. Тем не менее, всё ещё остаются белые пятна, лакуны в изучении феномена военного плена. В основном эта тема освящается односторонне, как правило, ей занимаются историки. До сих пор мало исследований, изучающих вопросы на стыке наук: истории, социологии, антропологии. Использование междисциплинарной методологии способствовало бы воссозданию истинной картины тех происходивших, во многом, трагических событий. Среди прочего, этому может содействовать применение институционального подхода, который до сих пор не востребован историческим знанием как российскими, так и зарубежными исследователями.

Выбор институционального подхода позволяет оценить

те правила, по которым происходило пленение не только с точки зрения формальных законов, постановлений, но и с точки зрения тех правил, которые, опираются на те рабочие ситуации, происходившие в условиях военного времени.

Одним из разработчиков институционального подхода в гуманитарных науках был Норт (North, 1990), американский социолог - антрополог. Он выделял институты формальные, формализованные в известных законах и организациях и комплекс неформальных, неписанных правил, ориентированных на личный опыт. Последние, также, как и формальные институты, имеют свою чёткую организованность и повторяемость. Такие правила знакомы всем, они сопровождают людей на протяжении всей их жизни. Исследование военного плена через призму институционального подхода уместно проводить в аспекте применения насилия. Различают применение насилия через формализованные институты, и насилие, не подкреплённое никакими правовыми нормами (Preuss, 2002).

Развивая тему, применение насилия можно условно разделить по степени институционализации/ формализации на три группы (рис. 1):

1) неинституционализированное (отсутствие каких-либо правил)

2) институционализированное неформализованное (преобладание неформальных институтов)

3) институционализированное формализованное (в основной массе оформленные институты).

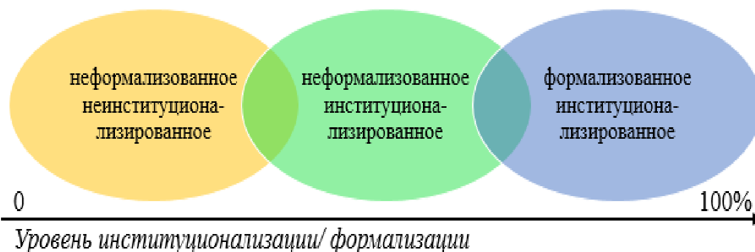


Рис. 1. Типы насилия в зависимости от уровня институционализации

При этом, границы между этими формами размыты. Применение насилия в отдельных ситуациях можно охарактеризовать как гибриды различных форм. Так, например, гибридом двух крайних форм можно охарактеризовать указ, где предписывалось действовать, т.е. применять насилие, по ситуации. С одной стороны, указ - формализованное применение насилия, а с другой, действие по ситуации не всегда укладывается в институциональные рамки.

В данной работе будет сделан акцент на феномене военного плена в качестве амбивалентного института, где в его рамках проявляется как формализованное насилие, так и насилие, вызванное не зафиксированными в формальных нормах ситуациями.

Каждый из представленных типов находит своё применение на разных уровнях: на международном, государственном и локальном. Иерархия комплекса формальных институтов, отвечающих за военный плен, выглядит следующим образом.

1) Международный уровень. К международным правовым институтам, стандартам по отношению к военному плену на момент Великой Отечественной Войны можно отнести Гаагскую конвенцию «о законах и обычаях сухопутной войны» (1907) и две конвенции, принятых 27 июля 1929 года на Международной конференции в Женеве «Об обращении с военнопленными» и «Об улучшении участи раненых и больных в действующих армиях» (1929). В них значилась необходимость обеспечения государствами, находящимися в состоянии войны, достойных условий для содержания военнопленных и реализацию их основных прав: на жизнь, на гуманное обращение, получение достаточного питания и необходимой медицинской помощи, на переписку и защиту от судебного преследования, права возвращения на родину по окончании боевых действий и достойное погребение в случае смерти.

2) Государственный уровень. Советский Союз, не участвуя в Женевской конференции, признал лишь одну из них - «Об улучшении участи раненых и больных в действующих армиях». Вторую Советский Союз не ратифицировал, поскольку некоторые пункты, среди прочего, идеологически не устраивали

советское руководство, например, пункт о привилегированном положении для офицеров противника.

Однако положения Женевской конвенции нашли определенное отражение в советских документах. Во время Великой Отечественной Войны главным из них являлось «Положение о военнопленных», утверждённое СНК СССР 1 июля 1941 г. и действовавшее с этого момента на протяжении всей войны.

Для обеспечения функционирования этого института создавались специальные учреждения. Основную роль играло управление по делам военнопленных Народного Комиссариата Внутренних Дел (УПВ НКВД), называвшееся в конце войны Главным Управлением по делам военнопленных и интернированных (ГУПВИ НКВД). Некоторые функции были возложены на другие управления НКВД, а также, что логично, и на армейские структуры.

К основным задачам ГУПВИ НКВД можно отнести регистрацию, физическую и психическую фильтрацию, транспортировку, материальное и продовольственное обеспечение военнопленных, создание благоприятной обстановки с целью трудового использования в лагерях (Karner, 1998).

3) Локальный уровень. На местах заметную роль играли различные нормативно распорядительные документы, постановления и приказы, которые вытекали из «Положения о военнопленных» от 1941 года. Ими регулировалась деятельность лиц и учреждений, ответственных за работу с военнопленными. Это, к примеру, памятки и инструкции конвойным, приказы на уровне лагерей и др.

Однако, в условиях войны, полное соблюдение всех формальных институтов было практически невозможно, в связи с чем, люди апеллировали к неформальным институтам, проявляя насилие в зависимости от конкретной ситуации.

Одни мотивы применения неформализованного насилия были обусловлены военной необходимостью и повседневными на тот момент потребностями, другая мотивация была связана с эмоциональным и психическим состоянием советских людей, буквально срывавшихся на насилие. На практике эти мотивы нередко пересекались.

Основной проблемой, в качестве яркого примера представляется убийство сдавшихся в плен солдат, являющееся с правовой точки зрения безусловным военным преступлением. Однако при углубленном изучении оказывается всё не так однозначно, как может выглядеть на первый взгляд. При рассмотрении данной проблемы выделяются два вышеназванных основных мотива - военная целесообразность и психологическую составляющая.

Горечь утраты своего крова, товарищей, родных способствовали развитию ослепляющей жажды мести, которые приводили к тому, что люди срывались на уже поверженном и обезоруженном противнике. Нередко у бойцов вследствие гибели их семьи рождался гнев, который они выплескивали на немцах. Военная целесообразность характеризуется в первую очередь общеизвестным принципом ведения всех войн «если не мы их, то они нас». Расстрелы оправдывались невозможностью отправки пленных в тыл, связанные с угрозой окружения, отсутствия поблизости приёмных пунктов НКВД, глубоким рейдом по тылам, а также с целью предотвращения их захвата противником (Кузьминых, 2014). Нередко случались расстрелы отставших или упавших пленных при конвоировании. Нарушением международных норм является внесудебное преследование военнопленных. Встречались расстрелы военнопленных на основании решений Особых отделов НКВД и военной контрразведки СМЕРШ (Петров, 1997). Особняком можно выделить проблему ликвидации военнопленных, захваченных партизанам. По имеющимся данным всего советскими партизанами в годы войны было захвачено свыше 45 тыс. вражеских солдат и офицеров, из которых в глубокий тыл было переправлено не более 4-5 тыс. чел. (Чайковский, 2002).

Рассмотрение военного плена через призму формализованного и неформализованного применения насилия вскрывает методологические пробелы при изучении плена. Эти пробелы связаны с невозможностью объяснить конкретные ситуации только с точки зрения формальных законов. Следует еще изучить документы, чтобы понять, как, на каких правилах основывались решения в конкретных ситуациях, и определить рамки и границы действенности формальных законов. В

качестве одной из основ типизации может выступить предложенная выше градация применения насилия по характеру институционализации, а разбор всех кейсов на разных уровнях (межгосударственном, государственном и локальном) поможет воссоздать целостную историческую картину событий.

Также, мы ставим вопрос о том, насколько формальные правила достаточны при решении сложных ситуаций во время войны и в частности, касательно пленения. Могут ли вообще военные ситуации быть обеспеченными формальными законами? Представляется, что на данном этапе истории - это невозможно. Однако, проработка всех вопросов может дать хорошую основу для будущих правовых и гуманитарных решений.

ЛИТЕРАТУРА

Женевская конвенция об улучшении участи раненых и больных в действующих армиях. Принята на международной дипломатической конференции в Женеве 27 июля 1929 г. М.: Госмедиздат, 1932. 22 с.

Конасов В.Б. 1998. Политика Советского государства в отношении немецких военнопленных (1941-1956 гг.). Дисс. … доктора исторических наук: 07.00.02. Москва. 507 с.

Конвенция о законах и обычаях сухопутной войны, 18 октября 1907 года [Электронный ресурс]. Международный Комитет Красного Креста. - URL: https://www.icrc.org/ru/doc/resources/documents/misc/hague-convention-iv-181007.htm

Конвенция о содержании военнопленных. Женева, 27 июля 1929 г. // ЦХИДК. Ф. 1/п, оп. 21а, д. 47, л. 22-48. Копия.

Кузьминых А.Л. 2014. Система военного плена и интернирования в СССР: генезис, функционирование, лагерный опыт: 1939 - 1956 гг. Дисс. … доктора исторических наук: 07.00.02. Архангельск: Институт социально-гуманитарных и политических наук ФГАОУ ВПО «Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова». 579 с.

Петров Н.В. 1997. Внесудебные репрессии против немецких военнопленных в 1941-1946 гг. - В сб.: Проблемы военного плена: история и современность: материалы Международной научно-практической конференции 23-25 октября 1997 г. в г. Вологде. Ч. 2. Вологда: Вологодский институт повышения квалификации и переподготовки педагогических кадров. С. 77-95.

Чайковский А.С. 2002. Плен. За чужие и свои грехи. Военнопленные и интернированные в Украине. 1939-1953 гг. К.: Парламентское издательство. 503 с.

Karner S. 1995. Im Archipel GUPVI. Kriegsgefangenschaft und Internierung in der Sowjetunion, 1941-1956. Wien: R. Oldenbourg. 269 s.

Karner S. 1998. Die sowjetische Hauptverwaltung für Kriegsgefangene und Internierte (GUPVI) und ihr Lagersystem 1941 bis 19561. Die Tragödie der Gefangenschaft in Deutschland und in der Sowjetunion 1941-1956. Hrsg. von Klaus-Dieter Müller, Konstantin Nikischkin und Günther Wagenlehner. Köln: Böhlau. S. 129-149.

North D.C. 1990. Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge: Cambridge University Press. 152 p.

Preuss U.K. 2002. Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Zum Wandel bewaffneter Gewalt. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach. 153 s.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 409-419

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-409-419
EDN: VPRSAR

История прихода Святого мученика Иоанна Воина. Некоторые миссионерские аспекты

М.В. Жеребцов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: 5052225@mail.ru

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Пётр - I, Храм Иоанна-Воина, Нашествие Наполеона, годы гонений, богоборчество, Христофор Надеждин, Александр Воскресенский, Алексей Петрович Салтыков, Митрополит Стефан Яворский, Алексей Фёдоров, Патриарх Тихон.
Key words: Russian Orthodox Church, Peter - I, Temple of John the Warrior, Napoleon's Invasion, years of persecution, theomachism, Christopher Nadezhdin, Alexander Voskresensky, Alexei Petrovich Saltykov, Metropolitan Stefan Yavorsky, Alexei Fedorov, Patriarch Tikhon.
Резюме: В статье рассматривается зарождение и жизнь одного московского прихода от идеи создания и этапов его строительства со времён Петра Великого по сегодняшний день. Наиболее значимые события для России нашли своё отражение и жизни церкви Иоанна Воина: нашествие Наполеона 1812 года, революция 1917 года и последовавшие годы гонений и репрессий, Великая Отечественная война, крах СССР. Храм имеет свои важные вехи в миссионерском служении, которые кратко изложены в данной статье.
Abstract: The article examines the origin of one Moscow parish from the idea of creation and the stages of its construction and life from the time of Peter the Great to the present day. The most significant events for Russia were also reflected in the life of the Church of John the Warrior: the invasion of Napoleon in 1812, the revolution of 1917 and the subsequent years of persecution and repression, the Great Patriotic War, the collapse of the USSR. The temple has its own important milestones in missionary service, which are summarized in this article.
[**Zherebtsov M.V.** The history of the parish of the Holy Martyr John the Warrior. Some missionary aspects]

Введение

Жизнь отдельного прихода неразрывно связана с историей страны и города, с той эпохой, когда зарождался и строился храм, с теми изменениями, что проходили в России. В тоже самое время все события в стране: воины, кризисы, изменения политического строя, всегда отражались на

отдельном приходе в виде конкретных вех в жизни православной общины. Изучая историю Церкви в исторических документах, мы непременно увидим всю палитру красок, которые наложили исторические события. В данной публикации мы постараемся раскрыть исторические и миссионерские аспекты жизни общины храма, которые ранее не были отражены в литературе.

Каждый православный приход - это частичка тела нашей Православной Церкви. Через нашу любовь к храму постараемся раскрыть историю храма Иоанна Воина, что уютно расположился вот уже более 300 лет на улице Большая Якиманка в Москве.

Строительство храма

Самое первое упоминание о церкви Иоанна Воина относится к 1625 году. Тогда она располагалась на берегу Москвы-реки, ближе к Крымскому мосту, приблизительно там, где начинается территория Центрального Дома Художников (ЦДХ) и носила название Церковь Иоанна Войнственника «что у Крымского двора на берегу реки» (Желябужский, 1841: 111). Иоанн Воин или как ранее говорили: «Войнственник», был покровителем воинов-стрельцов, живших в то время в этом месте с 1550-х годов по повелению Царя Иоанна Грозного. Церковь находилась «под горою» и часто разливы реки подтапливали её. Вся эта местность сильно затапливалась вплоть до строительства Водоотводного канала (в 1786 году).

Стараниями стрельцов началось строительство новой каменной церкви. В 1671 году храм был отстроен, но просуществовал недолго. После стрелецкого восстания, оставшиеся в живых стрельцы, с семьями были выселены из Москвы, храм подвергся запустению, а в 1708 году оказался затопленным во время наводнения (Савич, 1976).

В 1709 году, со слов очевидца событий, «вода была великая на Москве, под каменной мост, под окошки подходила, и с берегов дворы сносила и с хоромами и с людьми, и многих людей потопила, также и церкви многие и у Иоанна Войнственника за Москвою-рекою церковь Божию потопило» (Желябужский, 1841: 111).

Существует народная легенда, согласно которой Петр I,

проезжая по Якиманке, увидел, что церковь стоит в воде и к ней подъезжают прихожане на лодках. Узнав, что это храм Иоанна Войнственника, царь воскликнул: **«Это наш патрон! Скажите священнику, что я бы желал видеть храм каменный и на возвышении у самой Большой улицы, дам вкладу и пришлю план»** (Архим. Григория, 1889). Через два месяца он сам приехал с планом и, увидев, что начали уже завозить материал для строительства, похвалил священника. А в книге для вписания вкладов написал: **«Вклад даю триста рублей. Петр»** **(**Горчаков, 1841: 100). Имя батюшки, принявшего во имя Божие вклад Петра Великого, - отец Алексий Федоров (ск. 1731 г.). В статье о церкви св. Иоанна Войственника, напечатанной в Московитятинене (1844 г. V, № 9, С. 180-181) и в Московских Губернских Ведомостях 1841 г., № 10 и в 1846 г. № 25 Николай Дмитриевич Гончаров, бывший секретарь Московского Библейского Общества, пишет о том же подробнее: «по прошествии двух месяцев, он (царь) приехал на место, назначенное для новой церкви с планом и, увидав, что начали уже (ещё до покупки места в 1709 году!) ставить для строения материал, вызвал священника, похвалил его, велел принести книгу для вписывания вкладов» (Горчаков, 1841).

В 1712 году для церковного кладбища были отведены пустырь и несколько дворов также из стрелецких оброчных земель. Московский губернатор, князь Михаил Григорьевич Ромодановский, уплату оброчных денег с этих земель отменил, а велел хозяевам платить только «мостовые деньги» - на приведение в порядок дорог у их владений. Через некоторое время новый губернатор, боярин Алексей Петрович Салтыков, предписал собирать и оброчные деньги. Так за церковью Иоанна Воина образовалась недоимка (с 1714 по 1720 год): 89 рублей 22 алтына 2 деньги оброчных денег и 24 рубля мостовых (Горчаков, 1841).

К освящению храма в 1717 году Петр Великий прислал золочёные сосуды, картину и пудовую гирю на массивной цепи. Ее подвесили при входе для напоминания людям о соблюдении порядка во время службы. На картине, имевшей более двух аршин в длину и ширину (около 142 см), вверху имелась надпись: «Аптека, врачующая грехи».

Есть все основания полагать, что строительство Храма планировалось и ранее на новом месте: так для постройки новой церкви земля была куплена еще в 1702 году из стрелецких оброчных земель. Но, видимо, именно желание и финансы Петра Великого подтолкнули начало строительства Храма Иоанна Воина.

Автором плана и ее зодчим был один из любимых архитекторов Петра I Иван Петрович Зарудный. Самым выдающимся созданием Зарудного является один из лучших памятников русской архитектуры начала XVIII века - так называемая Меньшикова башня - церковь Гавриила-архангела, «что у Чистого пруда» в Москве, построенная по инициативе А.Д. Меншикова на территории его усадьбы в 1701 -1707 годах.

Уже 11 (23) июня 1711 года в юго-восточном углу был освящен придел св. мучеников и исповедников Гурия, Самона и Авива (память 15/28 ноября) и в Храме началось богослужение. Большое освящение Храма 12 июня 1717 года совершил Патриарший Местоблюститель Митрополит Рязанский и Муромский Стефан (Яворский). С этого дня, который считается начало жизни нового Храма, по глубокому замечанию о. Назария, игумена Валаамского, неотступно пребывает в храме Божием Ангел-блюститель Престола Господня.

Сохранился документ 1721 года, согласно которому священник Алексей Федоров купил за 5 рублей у вдовы сторожа Мундирной канцелярии Агафьи Потаповны Чертихиной ее строения (вероятно, дом и хозяйственные постройки), расположенные около церкви на Большой Калужской (так называлась в те годы Якиманка). Землю же, на которой все это находилось, она «уступила к церкви Иоанна Войнственника для строения на ней богадельни». Таким образом, наряду с Петром Великим основателем новой церкви Иоанна Воина следует признать священника Алексея Федорова (Галашевич, Максимова, Полунина, 2011).

В 1752 году в истории православной России произошло знаменательное событие - были обретены нетленными мощи Святителя Дмитрия Ростовского (память 21 сентября/4 октября и 28 октября/10 ноября). Год преставления святого совпадал с годом закладки Храма св. мученика Иоанна Воина. Погребение

Святителя, совершал тот же Митрополит Рязанский и Муромский Стефан (Яворский), который освящал Храм. Жизнь новоявленного Святителя и Храма протекала, таким образом, почти одновременно и духовно взаимосвязано. Переплетение дат и событий сподвигли прихожан просить освятить новый престол во имя этого святого. Престол был освящён в царствование Елизаветы Петровны и стал первым престолом, посвящённым святителю Димитрию в Москве (Галашевич, Максимова, Полунина, 2011).

Храм во время отечественной войны 1812 года

В 1812 году при нашествии Наполеона Храм св. мученика Иоанна Воина был осквернен французами. «Привлеченные золотом, серебром, жемчугами и драгоценными камнями, французы не смогли отворить западные двери церковные, отломали южные, потом отворили северные, запертые, подобно южным, изнутри, и в храм Божий ввели своих коней. Ища сокровищ, они взламывали пол, рубили стены, а сокровища им не давались. Заметили под самым алтарем подвал, но вместо того, чтобы спуститься в него ходом с северной стороны храма или окнами (нижними), они проламывали нижний свод среди алтаря, не подозревая, что южная часть подвала, вблизи которой находились драгоценности, отделена каменною стеною» (Рязанов,1862: 82). Господь сохранил Храм и от пожара: бушевавшее на Якиманке пламя остановилось, дойдя до церковной ограды. Храм и вся правая сторона улицы до Калужских ворот (где ныне Калужская площадь) остались вне пожара. После неприятеля престолы были освящены заново: св. Гурия, Самона и Авива - 20 февраля, св. Димитрия Ростовского - 9 марта, св. Иоанна Воина - 29 июня 1813 года. Несколько же дней, когда Храм был разграблен, так и остались единственными днями за всю 300-летнюю историю Храма, когда в нем не совершались богослужения. Благодаря щедрым пожертвованиям и драгоценным вкладам, Храм постепенно восстановил свою утварь и внутренне убранство и уже к 1840 году достиг прежнего благолепия.

Храм в тяжёлые времена богоборчества

В годы богоборчества Храму по воле Божией выпало стать одним из немногих очагов истинного православия в

Москве. В 1922 году за верность Патриарху Тихону и своему долгу был мученически убит настоятель Храма и Благочинный Замоскворечья о. Христофор (Надеждин). В 90-е годы он был прославлен как священномученик Христофор. Сегодня прихожане Храма молятся ему о даровании твердости в вере. Молитвами мученика Христофора и всех небесных покровителей Храму удалось избежать скверны обновленчества и сохранить верность каноническому священноначалию. Все годы и поныне богослужения совершались и совершаются в соответствии с исторической православной традицией. Храм не закрывался, но в 1922 г. была конфискована церковная утварь и другие ценности.

Выпало храму и иное послушание - стать хранителем многих великих христианских святынь, перенесенных в Храм в 20-30-е годы из закрываемых московских церквей. Это и икона праведных Иоакима и Анны с 80-ю житийными клеймами из храма, давшего имя улице Якиманка (а позднее всему микрорайону), и икона св. Василия Блаженного из храма его имени на Красной площади, и мощи с иконой св. великомученицы Варвары из храма ее имени, что на Варварке. Пришли в храм и иконы Всемилостивого Спаса Смоленского и святителя Николая Чудотворца, который, по преданию, происходит из часовни, стоявшей на Красной площади при Никольской башне Московского Кремля (Галашевич, Максимова, Полунина, 2011).

Ныне существующий прекрасный резной золоченый иконостас был сооружен в 1708 году для церкви Трех святителей у Красных ворот и перенесен оттуда в храм св. мученика Иоанна Воина в 1928 году, когда церковь Трех святителей была снесена. Перед этим иконостасом 11 октября 1814 года крестили маленького Михаила Юрьевича Лермонтова, о чём свидетельствует памятный крест в сквере на месте разрушенного храма, отпевали генерала Скобелева.

Священномученик Христофор Надеждин (1871-1922)

В 2022 году исполняется 100 лет со времени расстрела святого мученика настоятеля храма Христофора Надеждина. Он личным примером свидетельствовал о Христе в годы начала жестоких репрессий. С 10 июля 1906 года отец Христофор был

назначен в храм Иоанна воина. В годы отхода интеллигенции от церкви, чтобы оживить жизнь общины и привлечь в церковь новых прихожан, нести слово Божье людям, священник проводил внебогослужебные беседы с народом, на которых порой присутствовало до 300 человек. Это привело к тому, что приход Иоанна Воина в то время имел около 2000 прихожан. В годы гонений на церковь в начале 1921 года о.Христофор был назначен благочинным.

23 марта 1922 года безбожные власти арестовали священника, обвинив в том, что 4 марта он произнес в храме проповедь, в которой сказал, что наступившая разруха есть следствие нравственного падения народа, а также в том, что в марте он прочел в храме воззвание Патриарха Тихона, касающееся изъятия церковных ценностей, и распространил его в храмах своего благочиния. Через три дня после ареста отец Христофор был допрошен. Отвечая на вопросы следователя, он сказал: «Виновным себя в агитации против постановления ВЦИКа об изъятии церковных ценностей не признаю. Моя проповедь 4 марта 1922 года за всенощным бдением - это объяснение церковного названия наступающего воскресного дня - Недели Православия. Мы с вами заурядные чада Православной Церкви… К чему приводит практически непослушание Церкви? К разрухе, которую мы и наблюдаем в нашей современной жизни. До такой степени мы упали нравственно теперь, что справедливо грядет на нас суд Божий, этот суд выражается, может быть, и в предполагаемом ВЦИКом изъятии церковных ценностей для оказания помощи голодающим, и в том, что изъятые вещи могут не попасть на помощь голодающим. «Воззвание Патриарха Тихона в моей приходской церкви и в церквях благочиния читалось, в моей церкви мною лично - 12 марта после литургии…» (Галашевич, Максимова, Полунина, 2011).

На вопросы обвинителей в зале суда отец Христофор отвечал: «Воззвание Патриарха Тихона я огласил и считаю его религиозным. Контрреволюционного в нем ничего не вижу. 4 марта в церкви я произнес проповедь религиозного характера, в которой говорил, что мы пришли к упадку и что изъятие ценностей есть грядущий суд Божий за наши грехи». 7 мая отец Христофор произнес последнее слово: «По-моему мнению,

человек, который бывает в храме, слышит слово Божие, должен помогать бедным… Я считал своим святым долгом призывать свою паству к этой священной обязанности, и не проходило ни одного большого праздника, чтобы я не призвал помогать голодающим; я принимал пожертвования; по отношению к приходу я не позволял себе получать плату за требы Отделение Церкви от государства я приветствую и приветствовал всегда. В ту минуту, когда Церковь отделяется от государства, священник становится свободнее. Я никогда не старался возбуждать мою паству, я старался внести успокоение». 8 мая 1922 года был вынесен приговор Московского революционного трибунала, согласно которому 11 человек, в том числе и отцы Христофора Алексеевича Надеждина приговорили к расстрелу. По окончании процесса подавались многочисленные прошения о помиловании. От супруги протоиерея поступило прошение в Московский трибунал - заявление с требованием отменить смертный приговор в отношении её мужа: «По моему глубокому убеждению, неосторожные фразы его проповеди объясняются его тяжелым физическим состоянием» (Известия ВЦИКС, 1922: 2).

В отношении протоиерея Христофора Надеждина и некоторых других священников было проведено специальное отдельное голосование в Политбюро ЦК РКП(б) по предложению Л.Б. Каменева «об отмене смертного приговора по делу московского духовенства и верующих». Результаты голосования: т. ЛЕНИН - против отмены, т. ТРОЦКИЙ - против отмены, т. СТАЛИН - против отмены, т. ЗИНОВЬЕВ - против отмены, т. ТОМСКИЙ - за предложение Каменева, т. РЫКОВ - за предложение Каменева (Архивы Кремля. Кн. 1, 1997: 213-214; АПРФ, ф. 3, оп. 60, д. 24).

В числе первых, расстрелянных был отец Христофор. На момент вынесения столь сурового приговора ему было 56 лет. 26 мая 1922 года всех осуждённых расстреляли и тайно похоронили у стен Калитниковского кладбища. Точное место погребения осталось неизвестным.

Протоиерей Христофор Надеждин причислен к лику святых на Юбилейном Архиерейском соборе 6 августа 2000 года. Память священномученика совершается 26 мая, а также в день общецерковного празднования памяти Собора

новомучеников и исповедников Российских - 7 февраля. Святой храма - пример яркого служения Христу и миссионерского свидетельства.

Протоиерей Александр Воскресенский (1875 - 1950)

Невозможно не вспомнить отца Александра Воскресенского, служившего в храме с 1935г. по 1950 г., в самую сложную эпоху репрессий и в Великую Отечественную войну, воспитавшего таких духовных чад, как отец Иоанн Крестьянкин, протоиерей-старец Василий Серебренников, митрополит Питирим Нечаев, архиепископ Димитрий Градусов.

Родился Александр 6 сентября 1875 года в подмосковном городе Павловском Посаде в семье дьякона Воскресенского городского собора. Он закончил Донское духовное училище, Московскую духовную семинарию, во время экзаменов в Академию скоропостижно скончался его отец и он был вынужден вернуться в родительский дом.

Война, тяжёлые потери близких, приводили людей в храм Божий. Так в донесении надзорных органов за 1944 год мы читаем: «В ночь с 15 на 16 апреля с.г. во всех городах и сёлах проводилась пасхальная служба, так называемая заутреня». Затем перечислялись храмы и количество народа. Так храм Иоанна Воина до 6 тысяч человек, в том числе военнослужащие - рядовой состав, офицеры (Протоиерей Московский, 2018: 20). Многие и многие прихожане оказались в храме благодаря отцу Александру. А за сбор пожертвований для фронта (а на собранные средства в храмах Замоскворечья было построено 40 танков Т-34) отцу Александру вручили медаль «За оборону Москвы» (Галашевич, Максимова, Полунина, 2011).

23 февраля 1950 года о.Александр скончался в своей квартире в Тетеренском переулке. И первую панихиду в Храме Иоанна-воина совершил его духовный сын отец Иоанн Крестьянкин. 25 февраля приезжал для прощания Святейший Патриарх Алексий I, уходя с глубокой скорбью сказал: «Ушёл мой последний молитвенник». Похоронили о.Александра на Введенском кладбище. На массивном кресте высечена надпись: «Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. 5: 8). За два дня до кончины батюшка пришёл в себя, широко раскрыл глаза и сказал эту фразу: «Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят».

Заключение

Храм, его священнослужители и прихожане несли свет Христов для многих и многих москвичей и гостей столицы. Настоящее краткое описание истории становления храма даёт только начало миссионерскому свидетельству храма о Боге, о вере, о красоте православия, о мудрости православия. Выше были даны примеры двух свидетелей православия в страшные годы гонений и нестроений России. Необходимо сохранить и донести до современного человека облики выдающихся личностей - священников, которые много потрудились на ниве христовой. К ним можно отнести: настоятелей храма Протоиерея Алексия Фёдорова (1692-1731 гг.), Протоиерея Николая Смирнова (1982-2016 гг.), Протоиерея Димитрия Аверкиева (1802-1819 гг.), а также необходимо отметить любимого батюшку и миссионера протоиерея Николая Ведерникова.

Работа требует необходимости дополнительного исследования по данной тематике.

ЛИТЕРАТУРА

№ 121, № 126 «Московских Ведомостей» 1883 г., где достопочтенный г-н Z поместил, несколько извлечений из моей статьи, посвященной историческому описанию этого храма и напечатанной в «Русских Достопамятностях», т. IV, издание А. Мартынова. М. 1883. С. 1-76. - В кн.: Сборник для любителей духовного чтения. [Сочинения] Архим. Григория. Ч. [1]-4. М.: Унив. тип., 1889-1890. Ч. [1]. 1889. 131 с.

1683 г. Декабря 30 - Докладная записка об удалении из Москвы ненадёжных стрельцов и поселении их по городам// Восстание в Москве 1682 года: Сборник документов. АН СССР, Ин-т истории СССР; Сост. канд. ист. наук Н.Г. Савич; Отв. ред. д. ист. н. В.И. Буганов. М.: Наука, 1976. 348 с.

Галашевич А.А., Максимова Г.А., Полунина К.С. 2011. Храм святого мученика Иоанна Воина, что на Якиманке в М.: Северный паломник. 332 с.

Горчаков Н. 1841. Церковь св. Иоанна Войнственника в Москве. - Московские губернские ведомости. № 10.

Желябужский И.А. 1841. Записки. В кн.: Записки русских людей: События времен Петра Великого. С предисл. И. Сахарова. Ч. 1. СПб: тип. И. Сахарова.

Запись о результатах голосования в Политбюро ЦК РКП(б) по предложению Л. Б. Каменева об отмене смертного приговора по делу московского духовенства и верующих [8 мая 1922 г.]. - В кн: Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг. М. Новосибирск,

«Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), «Сибирский хронограф», 1997. С. 213-214. Архив: АПРФ, ф. 3, оп. 60, д. 24

Заседание Политбюро ЦК РКП(б), протокол 6, п.18 от 11 мая 1922 года.

Исторические справки по архитектурному памятнику и научный отчёт о проведённых исследованиях и реставрационных работах в 1973-1974 гг. Фотографии и чертежи. Архив церкви Иоанна Воина (АЦИВ). Ф. без номера. Оп.1. Ед.хр. 20. Стр.8.

Известия Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета Советов. 22 мая 1922 года. №104 (1543): 2.

Памятники архитектуры Москвы. Кремль, Китай-город, Центральные площади. М.1983. Вкладыш: «Петров чертёж». План Москвы. Около 1597-1599 гг. С.50-53.

Протоиерей Московский. Отец Александр Воскресенский. 1875-1950. М.: Правило веры, 2018. 364 с.

Рязанов Д. 1862. Воспоминания очевидца о пребывании французов в Москве в 1812 году: С видом пожара Москвы. М.: тип. М.П. Захарова. VIII, 332 с., 1 вкл. л. ил.

Центральный государственный архив города Москвы. Ф.203. Оп.206. Д. 164. О земле церкви Иоанна Воина. Б.д.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-420-425
EDN: WSIIEO

Родильные обряды народа мари конца XIX-XX вв. по материалам этнографических исследований

Л.В. Куликова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: larKW@mail.ru

Ключевые слова: марийцы, марийская религиозная традиция, Марий Эл, родовспоможение, карт, младенец, роженица.
Key words: mari people, mari religious tradition, Mari El, obstetrics, mari priest, baby, a woman in labor.
Резюме: В данной статье дается краткий обзор родильных обрядов марийцев бытовавших в к концу XIX - началу XX вв. по материалам этнографических исследований собранных в результате этнографической экспедиции, а также материалов размещенных в сети Интернет. Дается краткий анализ этих верований, а также приводятся некоторые исторические сведения о народности мари и их религиозной традиции.
Abstract: In this article a brief overview is given birthing rites of the Mari existed in towards the end of the 19th - beginning of the 20th centuries based on the materials of ethnographic research collected as a result of an ethnographic expedition, and also posted on the Internet. A brief analysis of these beliefs is given, and also some historical information is given about the Mari people and their religious tradition.
[Kulikova L.V. Birthing rites of the Mari people of the late XIX-XX centuries. based on ethnographic research**]**

Введение

Темой данной статьи является родильные традиции народа мари в конце XIX-XX вв. на территории Европейской части России являющиеся ярким проявлением марийской религиозной традиции бытующей и даже возрождающейся на сегодняшний день.

Марийцы (мари) - народность, относящаяся к финно-угорской языковой группе. В основном марийцы делятся на 4 группы:

1. Северо-западные
2. Горные

3. Восточные
4. Луговые

Большая часть марийцев - крещены, но немалый процент исповедует «двоеверие» т.е. прибегает как к Церкви, так и к жертвоприношениям и молениям в священных марийских рощах. Но есть и те, кто исповедует традиционную марийскую веру и являются язычниками. Марийцев еще называют - «последними язычниками Европы». Их праздники, обычаи, а также способ отмечать определенные периоды в жизни каждого человека отражают эту особенность. Марийских жрецов именуют «картами» и в настоящее время на территории республики Марий Эл планируется создание учебного заведения по их подготовке и обучению. Марийцы-язычники молятся в марийских рощах, и в настоящее время наблюдается возрождение и постепенное восстановление данных культовых мест.

Актуальность исследования определяется возрождающимся интересом к традициям и особенностям культуры народов населяющих территорию России, а также возрождающимся язычеством в целом и неоязычеством в частности. Миссионерская работа и проповедь о Христе будут наиболее успешны в том случае, когда станут понятны традиции, нравы, обычаи народа к которому и обращена Благая весть.

1. Марийские традиционные обряды для беременной женщины.

Марийские традиционные марийские обряды - это довольно причудливая смесь рациональных приемов родовспоможения и магических ритуальных действий. С момента зачатия младенца и весь период беременности марийка соблюдала определенные предписанные марийскими обычаями запреты в отношении некоторых предметов и действий, дабы роды прошли успешно ну а младенец родился здоровым. Как пишет Т.Л. Молотова в учебном пособии «Этнография марийского народа» изданном в 2001 году в главе посвященной общественному и семейному быту марийцев. Будущей матери было запрещено проявлять, как бы мы с вами сказали жестокость, а именно пинать кошку или свинью, а иначе у ребенка будет заболевание «соснашу» или волосяница (Сепеев, 2001: 126). Ни в коем случае нельзя было хранить что-

то за пазухой иначе у ребенка будут бородавки либо пигментные пятна. Предписывалось, ни в коем случае не перешагивать через веревку иначе у дитяти будут проблемы с пуповиной, а именно она может обернуться вокруг его шеи. Ну и конечно запрещалось смотреть на покойника, поскольку вообще к смерти и к покойникам в частности у марийцев традиционно напряженное отношения, то такой запрет, конечно, неудивителен. В частности, когда автор данной статьи занималась полевым исследованием по теме марийский погребально-поминальных обрядов, то за респондентами приходилось в прямом смысле бегать, поскольку они, узнав о теме исследования, пугались и убегали.

Так же существовали определенные приметы для определения пола младенца. Так скажем, если во сне матери младенца снились женские предметы, такие как булавка или платок, то будет девочка, ну а в противном случае если снились мужские предметы, то мальчик. Или, например, болела поясница - то мальчик будет, а если болел живот - то девочка.

Или скажем, беременной нельзя было вкушать куриную печень и красить яйца, поскольку это могло привести к появлению малыша с синими губами или красные пятна на теле младенца.

По вере марийцев характер малыша напрямую зависел от поведения матери в момент первого шевеления плода (Марийцы, 2005:173-175). Особое внимание уделялось тому, на что смотрит будущая роженица. поэтому предписывалось смотреть исключительно на хороших людей.

2. Обряды родовспоможения.

В старину у марийцев роды происходили в избе или бане, что чаще всего поскольку в бане обитала мончакува - покровительница рожениц. (ссылка). Обычно под роженицу подстилали солому и во время родов женщине приводили повитуху (кувай, кылымдекувай, аза бабка), но старались обойтис и без этого поскольку роды считались интимным т.е. личным делом каждой женщины. Прежде чем приступить к родовспоможению, повитуха брала пояс и ворожила - пришло ли время рожать женщине? Она осматривала живот беременной и, в зависимости от положения плода, предлагала роженице принять ту или иную позу, например лечь на пол или же сажала,

ставила на колени. Если роды были тяжелыми или "сухими", как говорили марийцы, роженице советовали съесть свежее мясо. В сам момент родов рекомендовалось открыть в доме все замки, двери, погреба, шкафы, развязать все узлы (Родильные приметы и обряды у народа мари). После благополучных родов ребенка символически парили в бане используя при этом березовый веник и кусок овечьей шерсти. В воду, в которой мыли младенца, помещали монеты или украшения из серебра, чтобы ребенок был здоровым и богатым. В воду, которой мыли новорожденного, помещали монеты или украшения из серебра, чтобы ребенок был здоровым и богатым. После бани, родившегося мальчика заворачивали в отцовскую рубаху, а девочку - в материнскую. В люльку новорожденному клали подушку, сделанную из рубахи отца, а матрац, набитый соломой, готовили из рубахи матери. На левую руку новорожденному завязывали красную нитку, а на лоб ставили небольшое пятно из сажи. Это, якобы, защищало от порчи и сглаза. (Информация записана со слов Березиной Т.В. жительницы д. Кузнецы Новоторъяльского района).

Перед первым внесением ребенка в избу брали перо из подушки матери и пускали по ветру. При этом произносили заклинание: «Пыстылла куштылгын илыже» (пусть проживет легко, как перо) (Марийцы, 2005: 173-175). После бани младенца приносили домой, и подносили к печи. Это делали для того, чтобы сердце его было горячее, а сам ребенок рос крепким. Затем новорожденного давали подержать матери роженицы, а затем ее отцу, для того, чтобы они любили ребенка. После родов роженица благодарила повитуху за благополучные роды и дарила подарок, чаще это был платок. Остальные члены семьи подходили к колыбели, где спал младенец, и желали ему быть здоровым, сильным, умным и т.д. (Информация записана со слов Березиной Т.В. жительницы д. Кузнецы Новоторъяльского района).

Вот такой материал был записан со слов В.П. Петровой, 1929 года рождения, проживающая в д. Старые Краи Тонкинского района.

Во время беременности чтобы ребёнок не родился с грыжей, надо было есть кислую квашёнку.

Запрещалось смотреть на покойника - ребёнок родится

похожим. Существовали приметы определения пола будущего ребёнка: если во сне беременной снилось платок, то будет девочка, шапка - мальчик.

Во время трудных родов раскрывали три замка и омывали, эту воду давали пить роженице.

Новорождённого мыли в бане, добавляя священную воду, чтобы ребёнок был здоровым и не болел. Заворачивали в рубаху отца для того, чтобы ребёнок был его любимцем.

Если ребёнок родился в рубашке - будет счастливый.

3. Обряды наречения имени.

Новорождённому старались побыстрее дать имя, и спешили окрестить, так как считали, что в случае смерти безымянный младенец на том свете не найдёт место. В крёстные выбирали наиболее уважаемых людей. После крещения в доме новорождённого собирались кумовья и проводили небольшое застолье по поводу крещения.

Обереги для детей - если мать уходит, куда-нибудь то под зыбку всовывали нож и клали икону, чтобы к ребёнку нечистые силы не пристали.

Существовало такое, если ребёнок часто болеет, постоянно ревёт - был способ излечения «обряд продажи через окно».

Для лечения детей существовали народные способы: от щетины - натирали кислым тестом, шерстью тёрли в тёплой воде.

Грыжу - чертили безымянным пальцем - «У безымянного пальца имя нет, здесь … грыжи нет».

Новорожденному старались побыстрее дать имя. В прошлом у марийцев-язычников существовали и оригинальные способы имянаречения ребёнка. Имя давал карт - языческий жрец. В одном случае он высекал огонь из кремня, - при каком имени загорался трут, тем именем и нарекали новорожденного. Или карт брал ребёнка в тот момент, когда он плакал, и перечислял имена, - при каком имени ребёнок замолчит, то имя и оставалось за ним. Ребёнка могли назвать в зависимости от дня недели: если он родился в пятницу (кугарня), то имя младенцу нарекали с прибавлением слова кугу (большой) - Кугерге (Большой сын), Кугӱдыр (Большая дочь). Бытовал и

такой способ: при выпечке хлеба каждому караваю давали имя - по имени лучше испекшегося каравая и нарекали ребёнка (Молотова, 2011: 11)

4. Выводы на основе описания марийских родильных обрядов.

Данные примеры показывают, что отношение к роженице и родам было настороженным и обставлялось как некое магической действо, начиная с момента зачатия младенца. Заговоры, заклинания и ворожба была направлена на защиту от злых сил, но основной акцент делался на ритуале и материальных предметах. Роженице важно было смотреть на хорошего человека тогда, и младенец родится с хорошим характером или повитуха гадала на поясе, дабы узнать, пора ли рожать женщине или нет. Произносились различные заклинания от злых духов. Имя младенцу мог нарекать карт, используя огонь и обращаясь за помощью к духам. Безусловно, все эти особенности говорят о языческом и крайне осторожном отношении к деторождению. В приведённых выше обрядах, как и было, сказано сочетается реальная помощь при родовспоможении так и магическое отношение к этому процессу.

ЛИТЕРАТУРА

Марийцы. Историко-этнографические очерки. Коллективная монография. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. - 336 с.

Молотова Т. 2011. газета «Марий Эл». 21 мая 2011 г. С. 11

Родильные приметы и обряды у народа мари [Электронный ресурс]. - URL: http://komanda-k.ru/2011/mariiel/%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D1%8B%D0%B5-%D0%BF%D1%80%D0%B8%D0%BC%D0%B5%D1%82%D1%8B-%D0%B8-%D0%BE%D0%B1%D1%80%D1%8F%D0%B4%D1%8B-%D1%83-%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B0-%D0%BC%D0%B0%D1%80%D0%B8 [10.06.2022].

Родильные обряды [Электронный ресурс]. - URL: http://aboutmari.com/wiki [10.06.2022].

Сепеев Г.А. 2001. Этнография марийского народа: Учебное пособие для старших классов. Сост. Г.А. Сепеев. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство. 184 с.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 426-438

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-426-438
EDN: XAQSTU

Духовная психология Б.В. Холчева как представителя философско-психологической школы Г.И. Челпанова

Е.П. Гусева

Психологический институт Российской академии образования
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 9, стр. 4
Psychological Institute of the Russian Academy of Education
Mokhovaya str., 9, build. 4, Moscow 125009 Russia
e-mail: gelena45@inbox.ru

Ключевые слова: история психологии, психология личности, архимандрит Борис (Холчев), философские основы экспериментальной психологии.
Key words: history of psychology, psychology of personality, Archimandrite Boris (Kholchev), philosophical foundations of experimental psychology.
Резюме: В статье приведены неизвестные архивные материалы, знакомящие с ранним периодом жизни архимандрита Бориса (Холчева), с началом его научной деятельности как профессионального психолога и одного из первых исследователей в области отечественной экспериментальной психологии.
Abstract: The article presents unknown archival materials that introduce the early period of the life of Archimandrite Boris (Kholchev), with the beginning of his scientific activity as a professional psychologist and one of the first researchers in the field of Russian experimental psychology.
[Guseva E.P. Spiritual psychology of B.V. Kholchev as a representative of the philosophical and psychological school of G.I. Chelpanov**]**

Имя архимандрита Бориса (Холчева) (1895-1971) широко известно как замечательного православного проповедника, богослова, пастыря и старца. Записи его проповедей, духовных бесед, письма к духовным чадам, дневниковые записи неоднократно переиздавались. Однако как ученый-психолог Б.В. Холчев остается до сих пор совсем неизвестным научной общественности, поскольку его рукописи, заметки и выписки по психологии, сохранившиеся в архиве библиотеки Храма святителя Николая в Кленниках, систематизированы и описаны лишь частично (Гусева, 2007), а главный его научный труд - законченная диссертация по педологии - и по сей день остается недоступным для исследователей. Предварительное знакомство с материалами архива Б.В. Холчева, относящимися к периоду

его учебы в Университете и дальнейшей педагогической и научно-исследовательской работы, позволяет составить представление об особенностях его творческого пути в психологической науке.

Борис Васильевич Холчев учился на историко-филологическом факультете Императорского Московского Университета (1913-1920) и был одним из учеников Г.И. Челпанова. Еще в годы ранней юности, будучи учеником гимназии, Борис Холчев проявлял глубокую заинтересованность вопросами устроения души человеческой, задумываясь о нравственных основах самосовершенствования, размышляя о духовных аспектах внутреннего мира человека. Ход рассуждений на эти темы Борис изложил в одном из своих ученических сочинений (VIII класса) «Что такое самосознание и самовоспитание, для чего они нужны и чем достигаются?» (Холчев, 1913). Работа получила высокую оценку преподавателя и была охарактеризована как «блестящая» и «серьёзная». В ней Борис Холчев затрагивает такие вопросы внутренней жизни личности, как борьба с собственным естеством во имя стремления к высоким целям, поиск путей преодоления инстинктивных стремлений и стихийных порывов для достижения сознательного отношения к миру и самому себе. И в качестве главной ценности в душе человека, юноша выделяет ***совесть***, которая, как он писал, является главной движущей силой, составляющей основу сознательного отношения к самому себе и умения целесообразно воздействовать на свою природу, т.е. самовоспитания.

Это стремление к познанию закономерностей душевной жизни человека определило выбор дальнейшего жизненного пути. Б.В. Холчев избирает для себя специальность психолога.

Психология, как ее понимал в начале XX века создатель и первый директор Психологического института им. Л.Г. Щукиной профессор Г.И. Челпанов, - наука о душевных явлениях и задача психологии - изучение законов душевных явлений. Для познания внутреннего мира адекватен субъективный метод самонаблюдения, или внутренний опыт (Челпанов, 1926). Но в этот период все большее место в психологических исследованиях начал занимать эксперимент,

который преобразил всю прежнюю психологию. С его помощью стало исследоваться то, что прежде только наблюдалось. Г.И. Челпанов считал, что эксперимент в психологии часто неправомерно понимается как самостоятельная научная дисциплина. Лишь для части психологических проблем показано использование экспериментальных ***методов,*** но далеко не ко всем душевным явлениям применимо такое изучение. Однако сами «явления душевной жизни», по мысли Г.И. Челпанова, выступают как многомерные и сложные, ведь психическое всегда переплетено с физическим. И требуется высочайшая культура психологического мышления, чтобы разграничить эти области в теоретическом или практическом исследовании. Георгию Ивановичу Челпанову это удалось. Он воспитал целую плеяду учеников, которые внесли свой вклад в психологию, продолжив разработку научного осмысления психологических явлений (Гусева, Серова, 2009).

Во время учебы в Университете студент Борис Холчев глубоко интересовался философскими дисциплинами и преимущественно теоретическими проблемами психологии. В его записях находим: «Психология - наука о душе; эта наука имеет значение как теоретическое, так и практическое… Формула «психология без души» безсмысленна. Психология ведет человека к самопознанию через самонаблюдение». «Не составив себе понятия об отношении физических и психических явлений нельзя составить ту или другую теорию, нельзя объяснить многих эмпирических явлений» (Холчев, 1912: 9, 16).

Он принимал участие в семинариях по теоретической психологии. Для которых составил рефераты «Учение Бенно Эрдмана об апперцепции» и «Понятие акта у Липпса», написал реферат по истории новой философии «Теория суждения у Декарта», по истории новой литературы - реферат «Шеллингизм и национализм Надеждина» (Серова, 2007). Но и в семинариях по экспериментальной психологии его работа в большей мере носила теоретический характер - об этом свидетельствует содержание реферата «О критериях достоверности при воспроизведении» (Гусева, 2007).

Достаточно полное представление о научно-теоретической позиции Бориса Холчпева в то время дает

сочинение «Теория суждения у Декарта» (Холчев, 1914-1915).

С его точки зрения, метод Декарта заключался в самоочевидном движении от бесспорно-чувственных данных к новым выводам и признанию внутренней действительности духа за точку отправления для познания всякой иной действительности. Декарта, писал он, кроме того, можно назвать и отцом научных физических теорий. Следуя требованиям научности, он упростил понятие о веществе, сведя его к самым элементарным свойствам: протяженности, инерции, способности усваивать извне через движение. Б. Холчев обращает внимание на гносеологическую сторону учения Декарта и подвергает анализу его положения об элементах суждения и их взаимосвязи, о соотношении интеллектуального, чувственного и волевого начала в познавательном акте, подчеркивает его выводы о сверх-временном характере мысли и онтологической принадлежности сознания человека. Он пишет, что черта, естественно разделяющая истинную природу мысли от всего инородного, проводится философом посредством понятия истины, которое благодаря двум своим основным признакам - свободы и сверх-эмпиризма - доказательно отожествляется им с бытийной природой мысли. Но истина, по Декарту, онтологична не только потому, что представляет собой существенное и свободное соединение всей материи мысли (т.е. Вселенной) с целокупностью форм мысли (т.е. с Логосом), но и в том смысле, что она есть свободное и существенное соединение материи душевной жизни человека с умопостигаемой и цельной идеей его личного существа. Лишь овладевая бытийной истиной своего существа и через это участвуя в бытийной истине Космоса, человек приобщается к полноте логической истины. Обычное человеческое мышление, живущее не своими интуициями, а повторно воспроизводящее дискурсивные ряды мыслей, полуусвоенные со вторых рук, почти всецело относится к области «психологического». Однако, если познающий безусловно и исключительно эмпиричен, то и познаваемое им ни в какой степени не может быть не эмпиричным. Истина может быть доступна человеку только потому, что в человеке есть мысль Истины. Человек способен к Истине, как логическое существо, но каждый акт

логической мысли свидетельствует об умопостигаемой природе человеческого сознания. Другими словами, логичность существа человека коренится в его умопостигаемости, и то становление истиной, в котором осуществляется познание истины, есть для человека преодоление эмпирического существа существом умопостигаемым. Безмерному подъему на «гору» истины от эмпирической личности к личности умопостигаемой - соответствует безмерное различие мировых перспектив. Каждый шаг подъема открывает новую картину мира, и раскрывает те горизонты, которые ступенью ниже казались пределом и концом. Для Б. Холчева важна мысль Декарта о том, что познание истины для человека есть бытийное возвращение к своему идеальному и вечному месту в Боге. Но этот путь не есть путь одного интеллектуального познания. Его совершает весь человек, во всей полноте и цельности своей душевной жизни. Онтологическое определение истины предполагает усвоение истины всем существом, т.е. органом познания истины может быть лишь весь человек, а отнюдь не один интеллект его, не одни чувства, не одна эмпирическая воля. Творческая интуиция и первоначальный акт познания, которые Декарт признает необходимым моментом логической мысли, есть не что иное, как обнаружение в сознании тех умопостигаемых усилий и тех глубинных передвижений, которые желает душа в поисках своей утерянной софийности. Процессы усвоения мы характеризуем механически, как возвращение ниспадшей индивидуальности в свое софийное состояние. Человек осуществляет истину в странствии, в поисках, в движении, в становлении. Таким образом, делает вывод Б. Холчев, доказывается, с одной стороны, прерывность логической мысли; с другой - человечность истины и софийность человечества. Благодаря этим выводам бытийное определение истины дополняется у Декарта новым понятием «динамичности». Человеческая мысль устремляется к софийности как божественному первообразу человечества, как к своей умопостигаемой родине и к своему идеальному месту во вселенной и в Боге. И в человечестве, охваченном благодатью божественной любви, рождается новая душа, как самостоятельная метафизическая единица становится новым

космическим центром, в таинственном процессе собирая вокруг себя возрожденное человечество и искупленный мир. Новая душа человечества, в которой осуществляется восхождение человечества к Богу - Церковь. Теперь мир Сущего, открывшийся эллинской мудрости в своей универсальной общности и в своих первых отвлеченных определениях, завоевывается христианскими подвижниками в своей конкретной безмерности и в своих бесчисленных аспектах.

Особое внимание Б. Холчев уделяет проблеме богопознания у Декарта. Познать какое-нибудь явление, значит разложить его на причину и следствие; согласно же закону причинности мера реальности, заложенной в действии, должна быть либо равна мере реальности, содержащейся в причине, либо меньше ее. Мера реальности, содержащейся в Боге, превышает меру реальности во всех мыслимых явлениях; поэтому Бог ускользает от закона причинности, т.е. по своей природе непознаваем. Таким образом онтологический и антропологический аргументы, как попытка познать непознаваемого Бога, по Декарту, заведомо невозможны. Из прирожденной идеи о Боге, подчеркивает Б. Холчев, вытекает только допустимость, а не необходимость его существования, так как категория мыслимого и реального не могут быть отождествлены. Дело в том, что онтологический и антропологический аргументы не доказывают бытия Бога, а сами исходят из факта бытия Бога, как непреложной аксиомы. Они лишь выводят из нее (explicite) те логические выводы, которые приуготовлены в ней в имплицитной форме (implicite). Вся сила онтологического аргумента сводится к тому, чтобы доказать приоритет идеи Бога над идеей человека, а сила антропологического аргумента сводится к тому, чтобы доказать, что Я не только мыслящее, но и богоносное существо. Идея Бога и есть не что иное, как сам Бог, открывшийся мне непосредственно в этой идее, возвещающей его бытие во мне; я интуитивно постигаю в себе Бога через ниспосланное Им мне откровение. Если иррациональные предметы (Бог) по самой природе своей, недоступны разуму и неразложимы поэтому на логические связи и отношения, то они доступны за то интуитивному восприятию через откровение - такова молчаливая

предпосылка, на которой покоится богопонимание Декарта, считает Б. Холчев. Таким образом, тезис этот изображает в утвердительном смысле вопрос о бытии Бога и делает, поэтому, невозможным, да и ненужным его объективное решение.

Для итоговой работы по окончании обучения в университете (1920) Б. Холчев избрал теоретическое рассмотрение одной из ключевых проблем психологии - проблемы апперцепции, сквозь которую проходит грань между физиологическим и психологическим. Как считал его учитель Г.И. Челпанов, с одной стороны, «апперцепция есть такой психический акт, в котором содержание ощущения перерабатывается, дополняется и становится нашим умственным достоянием». Вместе с тем - это такой «духовный акт, который стремится так переработать новое содержание, чтобы стать его духовным содержанием» (Холчев, 1912: 16). Борис Холчев перевел с немецкого и проанализировал работы известного профессора философии Килльского, Бреславльского, Галльского, Берлинского университетов Бенно Эрдмана (1851-1921), объединенные под названием «Научные гипотезы о душе и теле». Аналитическое изложение взглядов ученого составило содержание кандидатского сочинения Б. Холчева «Учение Бенно Эрдмана об апперцепции». Логику научного исследования проблемы и структуру работы можно проследить по сохранившимся «Тезисам» сочинения: «1. Понятие апперцепции у Эрдмана служит для гипотетического объяснения психических явлений - узнавания, качественной определенности ощущений, абстракции, суждения, безобразного мышления, речи и др. 2. Под понятием апперцепции Эрдман разумеет совокупность репродуктивных процессов. 3. Понятие апперцепции у Эрдмана обнимает собою две основных стадии репродуктивных процессов - процесса апперцептивного слияния и процесса апперцептивного восполнения. 4. Апперцептивное слияние состоит в том, что при восприятии раздражение, оставаясь бессознательным, обусловливает психофизический след, соответствующий ранее бывшему, сходному раздражению, и при взаимодействии этих двух факторов возникает особое содержание сознания - апперцептированный предмет. 5. Апперцептированное восполнение состоит в том, что

психофизические следы передают свое возбуждение другим следам, пребывающим с ними в ассоциативных связях; эти новые следы, возбуждаясь, уже не сливаются с перцептивным содержанием, но апперцептивно дополняют содержание апперцептивных представлений. 6. Традиционную ассоциацию идей нужно рассматривать как одну из стадий «апперцептивного восполнения». 7. Понятие апперцепции служит у Эрдмана для гипотетического объяснения процесса абстракции, суждения, безобразного мышления, речи и др. мыслительных процессов. 8. Понятие апперцепции у Эрдмана, будучи далеким от лейбницианского определения апперцепции, является одним из эпизодов в истории гербартианского понятия» (Холчев, 1915-1920: 34).

Сочинение получило высокую оценку Г.И. Челпанова, и Б.В. Холчеву было предложено остаться при Университете для приготовления к профессорскому званию, однако по состоянию здоровья он был вынужден покинуть Москву и уехать на родину. Но по приглашению профессора Н.И. Конрада Б.В. Холчев начал преподавательскую деятельность в Орловском педагогическом институте, где читал курс лекций по психологии и логике.

Составленная им Программа курса по общей психологии включала в себя следующие разделы: Предмет психологии [1-я лекция]; Задачи психологии [2-я и 3-я лекции]; Методы психологии [4-я - 7-я лекции]; Классификация душевных процессов [7-я и 8-я лекции]; Ощущения зрительные, слуховые, кожные, обонятельные, вкусовые, органические [8-я - 14-я лекции]; Интенсивность ощущений [14-я - 16-я лекции]; Воззрение пространства [16-я - 18-я лекции]; Воззрение времени и другие, сведения о которых, к сожалению, не сохранились.

Раскрывая содержание предмета психологии, Б.В. Холчев анализировал основные типы определений «психического» у Аристотеля (энтелехия живого тела), Декарта (психологическое как сознание), Лейбница (типы сознания), Локка (психическое как «внутренний опыт»), Вундта, Маха, Авенариуса (в связи с понятиями «субъект» и «субъективирование»). В лекциях, посвященных рассмотрению задач психологии, приводится их классификация с разделением на основные, общие и

специальные. В качестве актуальной базы для постановки задач психологической науки он считал теорию психической причинности. Приводя различные варианты систематизации душевных процессов во всех известных философских и психологических концепциях, Борис Васильевич останавливался на их классификациях в метафизике, в которых традиционно подчеркивалась онтологическая природа психических явлений.

Большое внимание в курсе уделялось обсуждению темы «Методы психологии». Особенно подробно разбирался метод «самонаблюдения». На протяжении нескольких лекций раскрывались понятия «субъективного наблюдения», «интроспекции», «сознательности» психических процессов, «прямого и непрямого» самонаблюдения, «коллективного» самонаблюдения и его видов. Обсуждались вопросы о возможности и необходимости самонаблюдения, отношения его к объективному наблюдению, достоинствах и недостатках этого метода. Предваряющим для представления об эксперименте в психологии у Б.В. Холчева выступало понятие «экспериментирующее наблюдение». В курсе широко освещались различные виды экспериментальных исследований, значение которых находились в тесной связи с проблемой «границы измерительного экспериментирования» в психологии (Холчев, 1921-1922).

В 1922 году Б.В. Холчев получил приглашение от Г.И. Челпанова на должность научного сотрудника в Институт психологии. Оговаривалось изменение основного направления тематики его работ, которые теперь должны были носить «не столько чисто философский, сколько экспериментально-психо-физиологический характер» (Кравков, 1922:2). Научно-исследовательскую работу, начатую в Москве в качестве научного сотрудника II разряда Института психологии, Б.В. Холчев продолжил на службе в должности психолога в I-м Вспомогательном институте (1924 г.), на кафедре детской психопаталогии Московского института педологии и дефектологии (1925 г.), в Медико-педагогической Клинике и на Медико-педагогической станции (1924-1926 гг.). Как следует из документов тех лет, в круг его обязанностей входило: «1.

Лабораторно-психологическое обследование детей. 2. Руководство педагогами при постановке и регистрации длительных наблюдений (дневники, характеристики). 3. Постановка школьных экспериментальных занятий (естественный эксперимент). 4. Консультация по общим педагогическим и, в частности, методическим вопросам. 5. Ведение самостоятельной научной работы в области педологии. 6. Работа в научно-педагогическом кружке (доклады, лекции)» (НА ПИ РАО). Работать приходилось с «трудными» детьми, беспризорниками, педагогически запущенными, больными детьми с различными психическими нарушениями. Сохранившиеся фрагменты психологических характеристик детей, схемы наблюдений за их психическим развитием, а также схемы и рекомендации для педагогического исследования детей, составленные Б.В. Холчевым, показывают, сколь внимательно и разносторонне изучалось внешнее поведение и внутренняя жизнь ребенка. Собирался подробнейший анамнез, включающий сведения о семье, профессии родителей, числе детей в семье, питании, болезнях (нервных, душевных, чувствительности, алкоголизме), о причинах смерти родителей. При составлении психологической характеристики ребенка учитывались его умственные способности, отмечались особые склонности или способности, развитие речи и ее недостатки, особенности характера (важнейшие пороки или недостатки), навязчивые идеи и страхи, исследовались результаты работы ребенка, его сочинения, рисунки и т.п. Преподавателям рекомендовалось кроме психологического наблюдения вести дополнительную регистрацию успешности воспитанников, количества предметов, усвоенных ими, учитывать интересы, проявляемые к тому или иному предмету. Тщательно изучался словарь воспитанника (количество и характер обычно употребляемых слов, излюбленные выражения, умение справляться с грамматическими формами, преобладающие грамматические формы, неологизмы), развитие речи (говорит ли о себе ребенок в первом лице, употребляет ли он глагол только в неопределенном наклонении, разборчивость речи). Особое внимание уделялось тому, как читает ребенок (механическое чтение, осмысленное чтение и рассказ, характер осмысленного

чтения, монотонность, проглатывание букв и слогов). Предлагалось фиксировать характеристики интеллекта (рассудительность, находчивость, системность), имеет ли ребенок представления о времени и пространстве. Большое значение придавалось эмоциональной сфере воспитанника: преобладающие эмоции, характерные для данного лица, течение и длительность, раздражительность, гневливость и т.д., текущие состояния (постоянная вялость, возбудимость), инстинктивно сексуальная сфера. Отдельное место занимало описание поведения ребенка во время игры (сколько и как играют дети). Подробно анализировались взаимоотношения с товарищами. В характеристику также должны были включаться главные объекты социального окружения ребенка: улица, церковь, школа. Все эти материалы составляли содержание научно-исследовательской работы Б.В. Холчева, результаты которой были описаны в его диссертации.

Как известно из биографии Б.В. Холчева, он по благословению Оптинского старца преп. Нектария, отказался от ее защиты и продолжения научной деятельности и приступил к служению на духовном поприще.

Знания в области психологии и педагогический дар о. Бориса ярко проявились в его обращении к людям с советом, увещеванием и, по выражению митрополита Иоанна (Вендланда), «просьбой жить благочестиво». В его пастырском слове отражается то истинное глубокое знание психологии людей, их внутреннего мира, изучению которого Борис Холчев посвятил свои студенческие годы в университете в научной школе Челпанова. К этому содержанию практически не обращается современная научная психология, до сих пор не преодолевшая предубеждения, что научное знание и вера противоречат друг другу.

Проповеди и беседы о. Бориса записывались многими прихожанами, благодаря чему они и сохранились. В простой и доходчивой форме, опираясь на учение Святых Отцов и духовный опыт святых подвижников Православной Церкви, о. Борис разъяснял тончайшие движения человеческой души, наставлял на путь изменения себя, на путь духовного роста: «У человеческой души есть одна замечательная способность -

умение углубляться в прошлое, критически осмысливать совершенные поступки, высказанные слова, даже сокровенные мысли, видеть свои ошибки, свои заблуждения, стремление в будущем не повторять их. Способность к переделке своей жизни и проявление воли к изменению ее называется «покаянием». Способность такой критической переоценки необходима и в науке, и в искусстве, и в ремесле, и даже в обыденной жизни. Но особенно она нужна в духовной жизни. Если человек теряет эту способность, то он начинает топтаться на месте. Духовный рост его прекращается - человек теряет свои человеческие качества и скатывается до животного состояния» (Слово в Неделю о мытаре и фарисее. 29 янв. 1961 г.) (Холчев, 2006: 37).

Проблемы теоретической и экспериментальной психологии нашли для ученого разрешение в практике духовного служения.

ЛИТЕРАТУРА

Гусева Е.П. 2007. Обзор архивных материалов Б.В. Холчева, студента Императорского Московского Университета и сотрудника Психологического института им. Л.Г. Щукиной (1913-1920 гг.). – В сб.: Челпановские чтения 2006: Психологическое наследие архимандрита Бориса (Холчева): К истории научной школы Г.И. Челпанова: Альманах Научного архива Психологического института. Сост. А.Д. Червяков, О.Е. Серова; отв. ред. вып. Е.П. Гусева. М: БФ «Твердислов». Вып. 1. С. 281-294.

Гусева Е.П., Серова О.Е. 2009. От редакции. Г.И. Челпанов. Очерки психологии. Отв. ред. Е.П. Гусева, О. Е. Серова. М.; Обнинск: ИГ-СОЦИН. С. 5-8.

Духовное наследие архимандрита Бориса (Холчева): Проповеди, дневниковые записи, беседы и письма. М.: «Московский журнал» - «Акант», 2006. 390, (9) с., (4) л.

Кравков, С.В. Письмо к Холчеву Борису Васильевичу, преподавателю Педагогического института. Научный архив Психологического института РАО. Ф. 37, ед.хр. 6, л. 2.

Кравков С.В. Письмо к Холчеву Борису Васильевичу, преподавателю Педагогического института. 1922. Научный архив Психологического института РАО. Ф. 37, ед. хр. 6.

Научный архив Психологического института РАО. Ф. 37, ед.хр. 9, л.3.

Холчев Б.В. 2007. Что такое самосознание и самовоспитание, для чего они нужны и чем достигаются? 1913. Научный архив Психологического института РАО. Ф. 37, ед. хр. 10. 13 л.; см. также публикацию Л.А. Сальниковой. Челпановские чтения 2006: Психологическое

наследие архимандрита Бориса (Холчева): К истории научной школы Г.И. Челпанова: Альманах Научного архива Психологического института. Сост. А.Д. Червяков, О.Е. Серова; отв. ред. вып. Е.П. Гусева. М: БФ «Твердислов». Вып. 1. С. 301-314.

Холчев Б.В. Записи лекций Г.И. Челпанова по философской пропедевтике: Записная книжка Бориса Холчева. 1912. Научный архив Психологического института РАО. Ф. 37, ед. хр. 18.

Холчев Б.В. Теория суждения у Декарта. [1914-1915]. Научный архив Психологического института РАО. Ф.37, ед. хр. 12.

Холчев Б.В. Учение Бенно Эрдмана об апперцепции: материалы к кандидатскому сочинению. [1915-1920]. Научный архив Психологического института РАО. Ф. 37, ед. хр. 14 (1).

Холчев Б.В. Программа по курсу общей психологии. [1921-1922]. Научный архив Психологического института РАО. Ф. 37, ед. хр. 19.

Челпанов Г.И. 1926. Очерки психологии. М.; Л.: Московское акционерное издательское общество. 256 с.

Челпанов Г.И. 2009. Очерки психологии. Отв. ред. Е.П. Гусева, О.Е. Серова. М.; Обнинск: ИГ-СОЦИН. С. 9-229.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-439-455
EDN: ZBZINF

Уровни эмоционального интеллекта у профессионалов с разной степенью воцерковленности

Т.Б. Рязанова[1], С.Ф. Алипова[2, 3]

[1]Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 12705 Russia
e-mail: t-riazanova@yandex.ru

[2]Российская Академия Народного хозяйства и Государственной службы при Президенте РФ
119571, г. Москва, Проспект Вернадского, 82
The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Vernadsky av., 82, Moscow 119571 Russia
e-mail: svetlana_alipova@mail.ru

[3]Московская Духовная Академия
141300, Московская область, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра
Moscow Theological Academy
Trinity Lavra of St. Sergius, Sergiev Posad, Moscow Region 141300 Russia

Ключевые слова: эмоциональный интеллект, компетенции руководителя, воцерковление, психологические корреляты христианской аскетической практики.
Key words: emothional intelligence, leaders' competences, churching, psychological correlates of Christian ascetic practice.

Резюме: В статье приводятся результаты эмпирического исследования взаимосвязи между показателями Эмоционального интеллекта (ЭИ) и степенью воцерковленности у взрослых людей. Выборку составили три подгруппы - священство, воцерковляющиеся верующие и слабо- или совсем не воцерковленные лица (занимающие различные руководящие посты). Гипотеза обоснована соображением о том, что традиция жизни в Православии предполагает высокий уровень внимания к себе и своим эмоциональным переживаниям, взятым под углом зрения правды и неправды своих отношений с Богом и ближним. Было предположено, что величина общего ЭИ, измеряемая тестом, а также показатели отдельных шкал теста должны быть выше у людей воцерковленных, чем у тех, кто живет вне Церкви.

Результаты показали, что человек, воцерковленный, участвующий в Богослужениях и Таинствах, имеет более высокие показатели общего эмоционального интеллекта ($r=0.47$, $p<0.01$). Также были получены статистически значимые положительные корреляции между степенью

воцерковленности и отдельными шкалами ЭИ: способностью человека управлять своими эмоциями, способностью управлять своим поведением (шкала само-мотивации), способностью проявлять эмпатию, оказывать эмоциональную поддержку другому, умением воздействовать на эмоциональное состояние других людей. Эти способности важны для успешной работы руководителя.

Делается вывод, что воцерковление может рассматриваться как значимый путь повышения характеристик ЭИ. Полученные результаты подкрепляют идею возможности и целесообразности создания обучающего курса для отечественных руководителей, включающего практическое ознакомление с опытом само-осознания и управления своими эмоциями и мотивацией, выработанное веками христианской аскетической практики.

Abstract: The paper presents the results of an empirical study of the relationship between indicators of Emotional intelligence (EQ) and the degree of churching in adults. The sample consisted of three subgroups - the priesthood, church-going believers and weakly or not at all church-going persons (holding various leadership positions). The hypothesis was justified by the consideration that the tradition of life in Orthodoxy presupposes a high level of attention to oneself and one's emotional experiences, taken from the point of view of the truth and untruth of one's relationship with God and one's neighbor. It was assumed that the value of the total EQ measured by the test, as well as the indicators of some scales of the test, should be higher in people who are in the Church than in those who live outside the Church.

The results showed that a person who is a member of the church, who participates in Divine Services and Sacraments, has higher indicators of general emotional intelligence ($r=0.47$, $p<0.01$). Statistically significant positive correlations were also obtained between the degree of churching and individual scales of EI: a person's ability to manage his emotions, the ability to control his behavior (self-motivation scale), the ability to show empathy, provide emotional support to another, the ability to influence the emotional state of other people. These abilities are important for the successful work of a manager.

It was concluded that churching can be considered as a significant way to improve the characteristics of EI. The results obtained support the idea of the possibility and expediency of creating a training course for domestic leaders, including practical acquaintance with the experience of self-awareness and management of one's emotions and motivation, developed over centuries of Christian ascetic practice.

[Riazanova T.B., Alipova S.F. Emothional intelligence' levels in professionals with different measures of churching**]**

Перестройка, объявленная в Советском Союзе в 80-е годы, закончилась не только распадом страны в 1991 году, но и развалом плановой экономики. Правительство начало осуществлять переход к новой, рыночной экономике, программа построения которой была разработана западными экономистами совместно с командой Егора Гайдара.

Необходимы были управленческие кадры, которые могли бы быстро адаптироваться в условиях неизвестности. Их нужно было обучать с нуля, и появилось бизнес-образование. Первые бизнес-школы открылись на базе АНХ при Правительстве РФ. Практиковались новые жанры образования, программы MBA, DBA, тренинги, интерактивные семинары.

Программы MBA были скопированы с американских и западноевропейских образцов, при этом дисциплина «Эмоциональный интеллект» заняла значительное место в общей программе обучения руководителей. Это было обосновано целым рядом исследований историй жизни успешных людей, проведенных в 1990-х в Америке и Европе. Оказалось, что секрет успеха лидеров бизнеса заключался не в их интеллектуальном коэффициенте (IQ), который не был очень высоким. Он скрывался в ярко выраженной способности этих людей налаживать связи и контакты, вызывать симпатию и доверие. Так в организационной психологии появился еще один критерий оценки эффективности руководителя - эмоциональный интеллект (EQ - далее ЭИ). И сразу возникал вопрос: а можно ли этому научить?

В работах теоретиков, разрабатывавших с конца 1980-х годов психологическую концепцию «Эмоциональный интеллект», выделялись различные грани ЭИ, строились разные модели. Они опирались на ранее созданные комплексные теории интеллекта, такие как триархическая концепция Роберта Стернберга, модель множественного интеллекта Говарда Гарднера и развивались, в значительной степени, «под эгидой» этих авторов.

Модель Дж. Мэйера, П. Сэловея и Д. Карузо (Mayer et al, 2000) включала способности к идентификации и выражению эмоций, способность к регуляции эмоций и использование эмоциональной информации в мышлении и деятельности. Модель Д. Гоулмана (2011) выделяла четыре грани ЭИ: самоосознание, самоконтроль, социальную чуткость (эмпатию), управление отношениями; при этом центром, основой ЭИ виделось самосознание. М. Кэ де中 Ври (2007) предложил три компонента эмоционального интеллекта: способность активно слушать, «читать» невербальную информацию и

коммуникацию, адаптироваться к широкому спектру эмоций. Современные практически ориентированные исследователи обобщили множество моделей и определений этого понятия так: «эмоциональный интеллект - это способность понимать эмоции и управлять ими на основе интеллектуальных процессов» (Авраменко, Наумова, 2013: 90). На наш взгляд, очень важен именно отмеченный когнитивный акцент в понимании ЭИ.

В практическом приложении ЭИ - это понимание и управление эмоциями своими и других людей с целью повышения эффективности деятельности, в частности, бизнеса.

В образовательные практики западных тренингов и программ под названием «Эмоциональный интеллект» были внедрены разного рода техники управления своими и чужими эмоциями и их распознавания, духовные практики, приспособленные для повышения стрессоустойчивости (медитация, йога) и др. разработки. Всему этому начали учить и российских руководителей. Компаниям и организациям это стоило больших денег. Образовательный бизнес заработал.

Оценка эффективности внедрения этих практик, рассчитанных на ментальность «среднего» представителя западной культуры, в отечественное бизнес-образование, по-видимому, станет делом недалекого будущего. Однако важно учитывать, что менталитет российского человека существенно отличается от менталитета среднего западноевропейского или американского работника. Глубинные религиозно-культурные основания этих различий сформулированы в ряде богословских работ. Например, митрополит Иерофей (Влахос) отмечает, что «…западный персонализм, в основном *методом философских рассуждений и психоанализа* [здесь и далее курсив наш], рассматривает человеческую личность .., *соединяя лицо со способностью к логическому мышлению и самосознанию*, а православный взгляд на лицо находит свое выражение и существует через православное святоотеческое учение, он изложен в догмате об отношении Лиц Св. Троицы, *в практике духовного бодрствования*, в очищении сердца, просвещении ума и обожении человека» (Иерофей, митр., 2009: 101). Данный автор рассматривает западный персонализм и православное учение о лице как «… два великих течения, во многом

отражающих разницу между восточной и западной традициями» (там же).

Эти различия проявляются в менталитете на самых разных уровнях его рассмотрения, в том числе на политическом. В связи с этим уместно вспомнить яркую фразу наставника российских «реформаторов» Джеффри Сакса, который в 1998 году признался: «Мы положили больного (Россию) на операционный стол, вскрыли ему грудную клетку, а у него оказалась другая анатомия». Эта «другая анатомия», безусловно, тесно связана с российским менталитетом, опирающимся на тысячелетнюю православную традицию и многовековой религиозно-ориентированный уклад российской жизни, который, как показывают социально-психологические и культурологические исследования, не был до конца искоренен революцией и последующим советским периодом общественной жизни (Воловикова, 2005, 2015).

Через 22 года после приведенных слов Джеффри Сакса, констатировавших неуспех перестройки нашей страны по западному образцу, в 2020 году были внесены поправки в Конституцию, было подчеркнуто, что Российская Федерация объединена «тысячелетней историей, сохраняя память предков, передавших нам идеалы и веру в Бога». (Ст. 67.2). Эти поправки символизируют важный поворот в деле государственного строительства и дают возможность построения новых перспектив обучения деловых людей и задействования в этом процессе основ российского менталитета, опирающегося на древнюю христианскую традицию понимания человека, его деятельности и общения с другими людьми, сохраненную в Православии.

Нами было проведено **эмпирическое исследование** взаимосвязи между уровнем эмоционального интеллекта (ЭИ) и степенью воцерковленности. Гипотеза была обоснована следующими соображениями. Традиция жизни в Православии предполагает высокий уровень внимания к себе и своим эмоциональным переживаниям. Это, например, само-осознание, под углом зрения правды и неправды своих отношений с Богом и ближним, понимание своей мотивации, эмоциональных переживаний и управление ими с целью искоренения тех, что ведут к духовно-нравственным нарушениям и укреплению тех,

что ведут к истинному благу, в соответствии с Заповедями. (Литература вопроса огромна: напр., «О внимании и молитве, 1900; Григорий Палама, прп.,1995; Иоанн Синайский, прп., 2020; Платон (Игумнов), арх.,2008).

Таким образом, опыт христианской жизни должен быть связан с характеристиками, которые включены в концепцию эмоционального интеллекта. (Необходимо отметить, однако, что названия характеристик могут совпадать, хотя психологическое и духовное их наполнение может быть разным, что требует отдельного исследования. Например, само-осознание эмоций в моделях ЭИ подразумевает, прежде всего, безоценочную констатацию наличия у себя того или иного эмоционального переживания. Т.е., это, скорее, некоторая когниция, взятая безотносительно к включению этого переживания в контекст личных отношений человека с ближним, а для верующего - и с Богом).

Гипотеза заключалась в следующем: величина ЭИ, измеряемая методом тестирования, а также, вероятно, и показатели некоторых шкал теста ЭИ должны быть выше у людей воцерковленных, то есть, живущих церковной жизнью, участвующих в Таинствах, чем у тех, кто живет вне Церкви.

Выборка исследования составила 32 человека, среди них, примерно в равных пропорциях были руководители среднего и высшего звена (слушатели курсов повышения квалификации), взрослые студенты, обучающиеся на высших Богословских курсах и имеющие различные мирские профессии (менеджер, юрист, преподаватель, тренер и др.) и служители Церкви (в основном священники, также в эту подвыборку включена монахиня со значительным стажем монастырской жизни). Средний возраст по всей выборке составил 43 года. Измерение уровня ЭИ проведено по широко известной методике Н. Холла (сайт psylab.info), уровня воцерковленности - по данным авторской анкеты (автор - С.Ф. Алипова), вопросы которой были направлены на выявление глубины практического погружения в православную традицию. Результат опроса по анкете выражен в процентах (100% - максимальная степень воцерковленности).

Характеристики исследованной выборки представлены в

Таблице 1.

Таблица 1.

Характеристики исследованной выборки

Подвыборки:	Число респондентов	Из них: Муж. Жен.		Средний возраст	Степень воцерковления
Служители Церкви	7	6	1	44,5	100
Воцерковляющиеся	16	4	12	42	72,2
Руководители	9	2	7	42,3	3,3
Всего:	32	12	20	43	58,5

По данным Таблицы 1 видно, что средние возрасты респондентов по подвыборкам практически совпадают. Это дает возможность не рассматривать при анализе данных вопрос о возможном влиянии возраста и жизненного опыта респондентов на исследуемые различия в показателях ЭИ. Половой состав респондентов неравномерный: в подвыборке служителей Церкви преобладают мужчины (поскольку подавляющее большинство - священники); подвыборки воцерковляющихся и руководителей вполне сопоставимы по половому составу, в них около двух третей составляют женщины, треть - мужчины. Исследованные подвыборки контрастны по оценкам степени воцерковленности.

Для удобства понимания полученных результатов приводим названия пяти шкал теста ЭИ Н. Холла и их краткую интерпретацию.

1. **Эмоциональная осведомленность** - осознание и понимание своих эмоций, связанное с постоянным пополнением собственного словаря эмоций. Люди с высокой эмоциональной осведомленностью в большей мере, чем другие осведомлены о своем внутреннем состоянии.

2. **Управление своими эмоциями** - это эмоциональная отходчивость, эмоциональная гибкость (неригиднось эмоций, отсутствие эмоционального «застревания»), другими словами, способность произвольного управления своими эмоциями

3. **Самомотивация** - управление своим поведением в различных ситуациях, опирающееся на управление эмоциями.

4. **Эмпатия** - это понимание эмоций других людей, умение сопереживать текущему эмоциональному состоянию другого человека, а так же готовность оказать поддержку. Это умение понять состояние человека по мимике, жестам, оттенкам и интонациям речи, позе.

5. **Управление эмоциями других людей -** распознавание эмоций других и умение воздействовать на эмоциональное состояние других людей (сайт psylab.info).

Результаты исследования были обработаны с применением корреляционного анализа по Ч. Спирмену. Полученные коэффициенты корреляции представлены в Таблице 2.

Таблица 2.

Коэффициенты корреляции между показателями Эмоционального интеллекта и степенью воцерковленности респондентов. (В графах таблицы: ОЭИ - общий показатель теста Н. Холла, Общий эмоциональный интеллект. Шкалы теста: 1. Осведомленность, 2. Управление своими эмоциями, 3. Самомотивация, 4. Эмпатия, 5. Управление эмоциями других).

	ОЭИ	1.Осведомл	2.Упр.св.Э	3.С-мотив	4.Эмпатия	5.Упр.Э.др.
Коэффициент корреляции Спирмена	**0,47**	0,24	**0,45**	**0,38**	**0,36**	**0,48**
Статистическая значимость	**0,007**	0,20	**0,01**	**0,04**	**0.04**	**0,005**

При оценке корреляций был принят стандартный уровень значимости р (статистическая оценка вероятности ошибки): при $p<0,05$ выявленная взаимосвязь считается статистически значимой. Значимые корреляции в Таблице выделены жирным шрифтом.

Анализ данных Таблицы 2 показывает, что имеется

статистически значимая взаимосвязь между показателем общего эмоционального интеллекта (ОЭИ) по тесту Н. Холла и степенью воцерковленности респондентов: чем выше степень воцерковления, тем выше величина общего показателя ЭИ и наоборот ($r=0.47$, $p<0.01$).

По отдельным шкалам теста ЭИ получены следующие данные: по всем шкалам, кроме первой (осведомленности), получены высокозначимые прямые корреляции: чем выше степень воцерковленности, тем выше способность человека управлять своими эмоциями ($r=0.45$, $p<0.01$), управлять своим поведением (само-мотивация: $r=0.38$, $p<0.04$), выше способность проявлять эмпатию, участие, оказывать эмоциональную поддержку другому ($r=0.36$, $p<0.04$), умение воздействовать на эмоциональное состояние других людей ($r=0.48$, $p<0.005$).

Взаимосвязь между степенью воцерковленности и осведомленностью о собственном эмоциональном состоянии (шкала 1) не достигла стандартного уровня статистической значимости, она может быть охарактеризована как слабоположительная корреляционная тенденция ($p<0.2$). Можно предположить, что показатель этой школы относится к наиболее «эгоцентрически ориентированным» характеристикам из тех, что включены в измерения теста Н. Холла, а жизнь в Церкви предполагает в большей мере обращенность к другим людям, к отношениям. Однако, это предположение можно рассматривать как предварительное, оно нуждается в дальнейшей проверке.

Кроме подсчета корреляций по всей выборке был проведен анализ частоты встречаемости категорий ЭИ, определяемых в тесте Холла - высокий, средний низкий ЭИ - в зависимости от принадлежности респондента к подвыборке по степени воцерковленности.

Полученные результаты по показателю Общий ЭИ представлены на **Рисунке 1**.

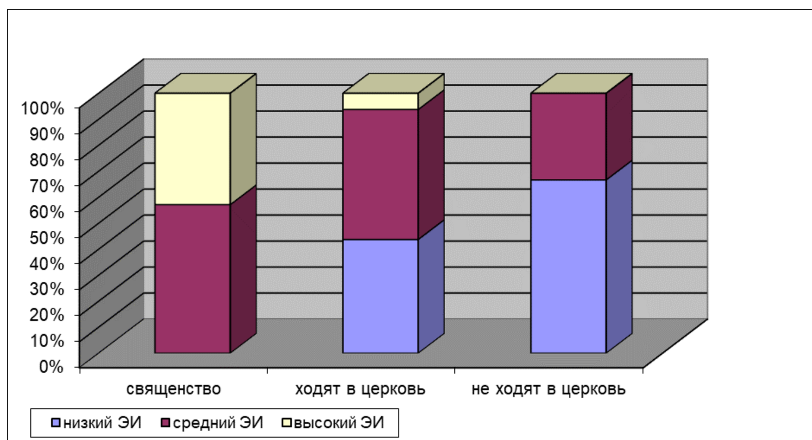


Рисунок 1. Диаграмма частоты встречаемости показателя высокого (светлая часть столбика, среднего (фиолетовая часть столбика) и низкого (серо-голубая часть столбика) Общего ЭИ в подвыборках исследования, различающихся по степени воцерковленности).

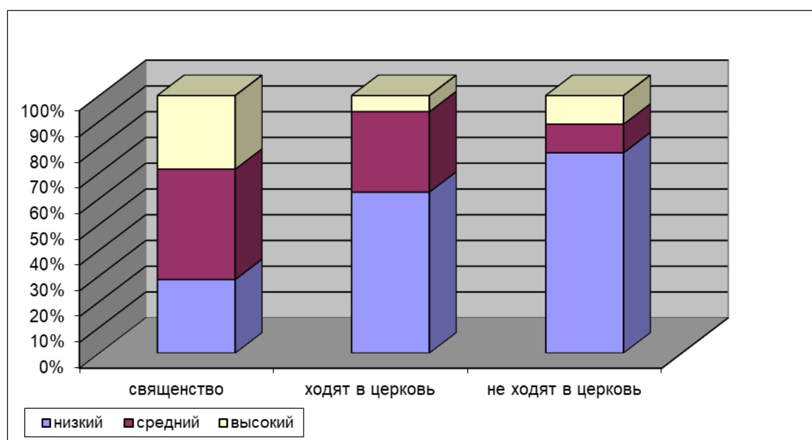


Рисунок 2. Диаграмма частоты встречаемости высокого, среднего и низкого показателя шкалы Управления своими эмоциями в подвыборках исследования, различающихся по степени воцерковленности.

Кроме того, что представленные на Рисунке 1 данные иллюстрируют, другим способом, описанную выше значимую корреляцию, они показывают, что среди глубоко воцерковленных респондентов (подвыборка «священство») отсутствуют показатели Общего ЭИ, которые категоризуются в тесте как низкие. В то же время, в подвыборке невоцерковленных респондентов отсутствуют показатели ОЭИ, категоризуемые как высокие, большая часть показателей - низкие.

Был проведен такой же анализ по отдельным шкалам теста ЭИ.

На Рисунке 2 представлена накопительная диаграмма показателя теста Холла по шкале Управление своими эмоциями.

Рассмотрение диаграмм на Рисунке 2 показывает реальную трудность задачи управления своими эмоциями - проблемы, с которой, видимо, сталкивался почти каждый человек в своей жизни. Даже среди максимально воцерковленных респондентов отмечается некоторый процент низкого уровня развития этой способности. Однако, самое неблагоприятное состояние по этому показателю наблюдается в подвыборке невоцерковленных респондентов: здесь процент наличия низкого уровня управления своими эмоциями самый значительный.

На Рисунке 3 представлена накопительная диаграмма показателя теста Н. Холла по шкале Самомотивации.

Шкала Самомотивации (Рис. 3) характеризует способность управления своим поведением в различных ситуациях, опирающуюся на управление эмоциями. При сравнении данных Рисунка 3 с данными Рисунка 2 можно видеть, что показатели здесь несколько более благоприятные: низких показателей меньше во всех трех подвыборках, выше частота встречаемости средних показателей, особенно в группах воцерковляющихся и невоцерковленных. В подвыборке воцерковленных («священство») заметно выше частота высокого показателя по шкале самомотивации по сравнению с показателями по шкале управления своими эмоциями, но и здесь присутствует небольшой процент категории «низкая самомотивация». Более благоприятную картину по самомотивации по сравнению с управлением своими эмоциями, вероятно, можно отнести за счет того, что навыки

поведенческого сдерживания прививаются, как правило, с раннего детства, что, видимо, в нашей светской культуре, почти не делается по отношению к навыкам управления своими эмоциональными состояниями.

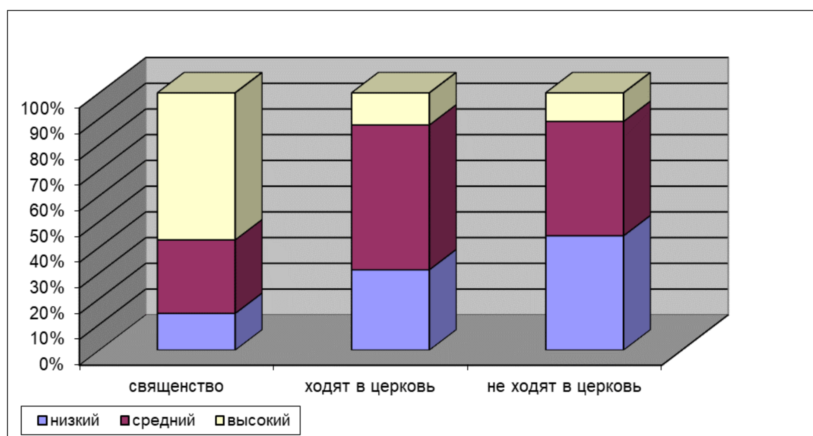


Рисунок 3. Диаграмма частоты встречаемости высокого, среднего и низкого показателя шкалы Самомотивации в подвыборках исследования, различающихся по степени воцерковленности.

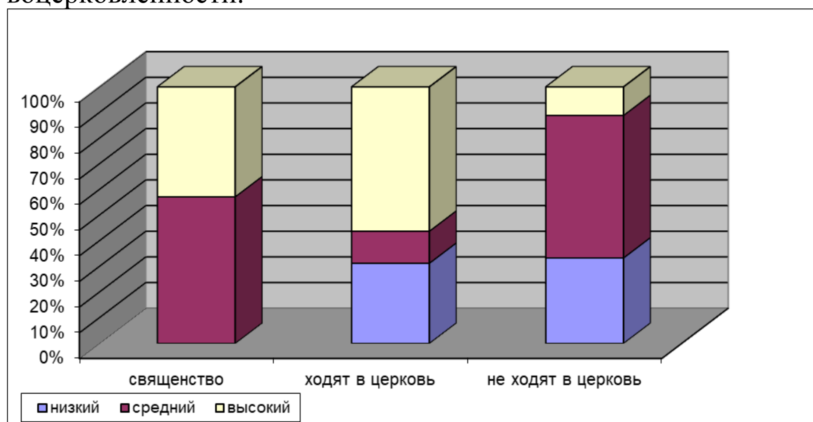


Рисунок 4. Диаграмма частоты встречаемости высокого, среднего и низкого показателя шкалы Эмпатии в подвыборках исследования, различающихся по степени воцерковленности.

На **Рисунке 4** - накопительная диаграмма по шкале Эмпатии.

Данные по шкале Эмпатии, представленные на Рисунке 4, дают, на наш взгляд, пищу для интересного наблюдения. В подвыборке глубоко воцерковленных респондентов низкий показатель по этой шкале не встречается. В то же время, в подвыборке воцерковляющихся показатель высокой эмпатии присутствует в большем проценте случаев, чем в подгруппе «священство». Низкий уровень показателя Эмпатии в подвыборках воцерковляющихся и невоцерковленных одинаков и составляет меньше трети состава подгрупп, но высокий уровень эмпатии среди невоцерковленных весьма редок. Данные хорошо иллюстрируют вышеописанную значимую корреляцию.

Однако хочется вернуться к некоторому контрасту данных подгруппы «священство» и подгруппы воцерковляющихся респондентов. В этой последней группе процент высокого уровня эмпатии немного выше. Можно ли здесь предположить какую-то закономерность (не взирая на небольшое количество наблюдений)? В практической психологии давно отмечено, что чрезмерное проявление эмпатии, вчувствования в эмоциональные переживания другого человека, особенно негативные, может нести в себе опасность заражения отрицательными эмоциями. Это давно известная проблема в светской психотерапии: светским психотерапевтам нередко приходится самим обращаться за психологической помощью из-за чрезмерного погружения в негативные переживания клиентов/пациентов. В православно-ориентированном диалогическом подходе, разработанном Т.А. Флоренской (1991, 2009), этот вопрос обсуждается в рамках принципов духовно-ориентированного диалога, в частности, принципа доминанты на Собеседнике и вненаходимости, которые, в идеале, должны находиться в состоянии равновесия (Флоренская, 2009: 409-412). Эти принципы должны дать альтернативу эмпатии как вчувствованию, сопряженному с возможными рисками, и задают, одной стороны, важные правила гигиены общения, а с другой - дают возможность максимально объективного и духовно-трезвенного взгляда на ту ситуацию, о которой идет речь в диалоге с человеком или группой людей. По-видимому, этому, в числе много прочего,

учится будущий священник в процессе своей подготовки к служению, а также в процессе самого служения и общения с прихожанами.

На **Рисунке 5** представлена накопительная диаграмма по последней шкале текста ЭИ - шкале Управления эмоциями других людей.

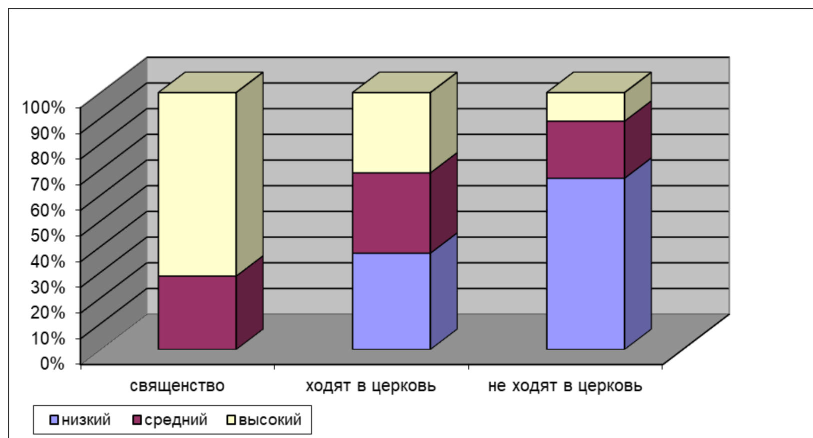


Рисунок 5. Диаграмма частоты встречаемости высокого, среднего и низкого показателя шкалы Управления эмоциями других людей в подвыборках исследования, различающихся по степени воцерковленности.

На диаграмме Рисунка 5 видно, что в подвыборке «священство» не наблюдается низких оценок по школе Управления эмоциями других людей, в то время как в подвыборке невоцерковленных респондентов таких показателей существенно больше половины. По представленности высоких показателей картина обратная: высоких показателей в подгруппе «священство» большинство, а в подгруппе невоцерковленных это единичное наблюдение. Данные подгруппы воцерковляющихся занимают промежуточное положение. Диаграмма довольно ярко иллюстрирует полученную значимую корреляцию, а также то, что практическое знакомство с христианской аскетической традицией указывает значимый путь к повышению этого

показателя, который, в свою очередь, можно понимать как существенную часть коммуникативных компетенций руководителя.

Выводы

Выдвинутая гипотеза подтвердилась.

1. Результаты исследования показывают, что человек, живущий в лоне Церкви, воцерковленный, участвующий в Богослужениях и Таинствах, имеет более высокие показатели общего эмоционального интеллекта. Степень воцерковления позитивно статистически значимо связана с показателем Общего Эмоционального интеллекта ($r=0.47$, $p<0.01$): чем выше степень воцерковления, тем выше величина ОЭИ и наоборот.

2. Были получены статистически значимые корреляции между степенью воцерковленности и отдельными шкалами (аспектами) Эмоционального инеллекта. Чем выше степень воцерковленности, тем выше:

- способность человека управлять своими эмоциями ($r=0.45$, $p<0.01$),
- способность управлять своим поведением (само-мотивация: $r=0.38$, $p<0.04$),
- способность проявлять эмпатию, участие, оказывать эмоциональную поддержку другому человеку ($r=0.36$, $p<0.04$),
- умение воздействовать на эмоциональное состояние других людей ($r=0.48$, $p<0.005$).

Таким образом, воцерковление может рассматриваться как значимый путь повышения характеристик эмоционального интеллекта. Полученные результаты подкрепляют идею возможности и целесообразности создания обучающего курса «Эмоциональный интеллект руководителя» (вероятно, лучше продумать другое название такого курса), основанного на введении в традицию Православия через практическое ознакомление с опытом самоосознания, и управления своими эмоциями и мотивацией, выработанное веками христианской аскетической практики.

Кроме указанного «психотехнического» аспекта важнейшей здесь будет являться ценностная и мировоззренческая перспектива такой работы, помощь в становлении здоровой и правильной иерархии ценностей,

увязанной с основаниями Российского менталитета, которая поможет руководителю лучше сознавать свою ответственность, совершенствовать зрелость своей личности и более осмысленно нести бремя власти.

Благодарность. Авторы выражают признательность Татьяне Зенченко за помощь, оказанную при анализе данных и построении диаграмм.

ЛИТЕРАТУРА

Авраменко В.Г., Наумова Д.В. 2013. Роль эмоционального интеллекта в разрешении организационных конфликтов. - В сб.: Социально-экономические и психологические проблемы управления. - В сб.: Сборник научных статей по материалам I (IV) Международной научно-практической конференции, проходившей в Московском городском психолого-педагогическом университете. Под общей редакцией М.Г. Ковтунович. М.: Изд-во МГППУ. С. 90-100.

Воловикова М.И. 2005. Социальные представления о нравственном идеале в российском менталитете. М.: Изд-во ИП РАН. 332 с.

Воловикова М.И. 2015. Исследование представлений учащейся молодежи о нравственном идеале. - В сб.: Национально-культурная идентичность в современной России: истоки, особенности, перспективы. СПб.: Алетейя. С. 151-165.

Гоулман Д. 2009. Эмоциональный интеллект. М.:АСТ. 478 с.

Григорий Палама, прп. 1995. Триады в защиту священно-безмолвствующих: [Перевод]; [Послесл. В. Вениаминова, с. 344-381]. М.: Канон. 380,[3] с. - (История христианской мысли в памятниках).

Иерофей (Влахос), митрополит Навпактский и Св. Власия. 2009. Персонализм и лицо. - В журн.: Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия Богословие. Философия. М., Изд-во ПСТГУ. С. 95-101.

Иоанн Синайский, прп. 2020. Лествица. М.: Подворье ТС Лавры. 448 с.

Конституция Российской Федерации. 2020 [Электронный ресурс]. - URL: www.pravo.gov.ru

Кэ деВри М. 2007. Мистика лидерства - развитие эмоционального интеллекта. М.: Альпина Бизнес Букс. 276 С.

О внимании и молитве. 1900. - Добротолюбие. 2-е изд. Т. 5. М. С.436-439.

Платон (Игумнов), Архимандрит. 2008. Нравственное Богословие. СПб.: Общество памяти игумении Таисии. 528 с.

Тест эмоционального интеллекта Н. Холла [Электронный ресурс]. - URL: www.psylab.info. (Энциклопедия психодиагностики)

Флоренская Т.А. 1991. Диалог в практической психологии М.: Изд-во ИП АН СССР. 244 с.

Флоренская Т.А. 2009. Диалоги о воспитании и здоровье. Духовно-ориентированная психотерапия. - В кн.: Мир дома твоего. М.: Русский

Хронограф. С. 247-438.
Mayer J.D., Salovey P., Caruso D.R. 2000. Models of Emotional Intelligence. - In: Handbook of Intelligence. Ed. by R. Stenberg. Cambridge University Press. Chapter 18. pp. 396-420.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-456-471
EDN: ZHEZHT

Интеграция религиозного и светского компонента в подходе Г.И. Челпанова к исследованию личности в психологии

О.Е. Серова

Психологический институт Российской академии образования
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 9, стр. 4
Psychological Institute of the Russian Academy of Education
Mokhovaya str., 9, build. 4, Moscow 125009 Russia
e-mail: s_olga953@mail.ru

Ключевые слова: история психологии, теория и методология, Г.И. Челпанов, эмпирическая психология, умозрительная психология, святоотеческое учение о внутреннем мире человека.
Key words: history of psychology, theory and methodology, G.I. Chelpanov, empirical psychology, speculative psychology, patristic teaching about the inner world of man.

Резюме: К обсуждению представлены результаты историко-психологического исследования, направленного на выявления, мета-оснований научного подхода Г.И. Челпанова к исследованию душевного мира личности. В ходе анализа научного наследия основателя отечественной психологии как самостоятельной отрасли современного научной знания было выделено два плана - выраженный эмпирический и имплицитный метафизический. Было установлено, что схваченное в умозрительной интуиции интегративное представление о личности необходимо выступало внутренним основанием, не заявленным вовне во всех своих элементах, но оказывающим коррегирующее влияние на исследование ученым комплекса ее эмпирически измеряемых характеристик. Восстановление метафизической составляющей психологических воззрений Г.И. Челпанова позволило выявить смысловое совпадение его научных интуиций с представлениями, общезначимыми для культуры православного психологического мышления и констатировать укорененность теоретико-методологических основ его философско-психологического учения в святоотеческой традиции понимания духовно-физического единства личности человека, определяемого Тринитарным и Христологическим догматами. Полученные результаты способствуют расширению контуров самосознания современной российской психологической науки.
Abstract: The results of a historical and psychological study aimed at identifying the meta-foundations of G.I. Chelpanov's scientific approach to the study of the mental world of the individual are presented for discussion. During the analysis of the scientific heritage of the founder of Russian psychology as an independent branch of modern scientific knowledge, two plans were identified - a pronounced empirical and an implicit metaphysical one. It was found that the integrative idea of personality grasped in speculative intuition necessarily acted as an internal basis, not

declared externally in all its elements, but exerting a corrective influence on the scientist's study of the complex of its empirically measurable characteristics. The restoration of the metaphysical component of G.I. Chelpanov's psychological views made it possible to reveal the semantic coincidence of his scientific intuitions with the ideas that are generally significant for the culture of Orthodox psychological thinking and to state the rootedness of the theoretical and methodological foundations of his philosophical and psychological teaching in the patristic tradition of understanding the spiritual and physical unity of a person's personality, determined by Trinitarian and Christological dogmas. The results obtained contribute to the expansion of the contours of self-consciousness of modern Russian psychological science.
[Serova O.E. Integration of religious and secular components in G.I. Chelpanov's approach to personality research in psychology**]**

Юбилейные XXX Международные образовательные чтения «К 350-летию со дня рождения Петра I: Секулярный мир и религиозность» кроме знаменательной даты, определяющей их название, проходят в год, имеющий и собственное символическое значение для российской психологической науки: год 160-летия со дня рождения Георгия Ивановича Челпанова - ученого, с имени которого и начинается у нас в отечестве история научной психологии, психологии как самостоятельной отрасли современного научного знания, 110-летия созданного им в Москве Психологического института - первого в России профессионального центра, воплотившего в своей деятельности идею Г.И. Челпанова о единстве системы психологической науки и психологического образования, которая стала основанием всех последующих достижений российской психологии, 50-летия Института психологии Российской академии наук

Предложенная к обсуждению на Чтениях проблема отношения религиозного и секулярного в форме философского вопроса о соотношении «духовного и физического» - «метафизического и эмпирического» имеет определяющее значение для организации методологического пространства психологии, поскольку содержит в себе нравственно-смысловой критерий, необходимый для интерпретации содержания ее фундаментальной триады «предмет-метод-средства» и установления степени корректности практического использования результатов психологических исследований.

Выбор в пользу признания главенства физического бытия и достаточности объективного способа познания много десятилетий вел «науку о душе» по нравственно индифферентной схеме развития, перенесенной из естествознания. И в итоге привел к усвоению ею ценностной эвристики трансгуманизма, самоидентификации посредством технологических характеристик и самоосознания в качестве индустрии по отработке заказа на трансформацию традиционных представлений о личности.

Российская психология в последние годы достигла больших успехов в деле приобщения к физикалистской западноевропейской модели «научности», игнорируя данные собственного исторического опыта. Но катастрофичность итогов следования в сторону противоположную от нравственных смыслов традиции русской науки с предельной остротой выдвигает перед ней проблему своевременности формирования охранительного запроса и, как следствие, необходимости осмысления психологами содержания ***метафизических теорий в психологии, созданных в русле православной духовности.***

Забвение их интеллектуального посыла, выверенного по шкале требований духа, сводит на нет попытки разрешения основной проблемы человеческого бытия и психологической науки - проблемы личности. История с достоверностью показывает, как перемещенная на фундамент исторического материализма, затем просто лишенная внятного теоретического фундамента наша психология утратила представление о той реальности, которую описывает понятием «личность», ведь одно из последних и очень востребованных определений: личность - это структурно-функциональная модель (Никандров, 2008).

Для того, чтобы сойти с пути самоуничтожения и изменить направление в поисках ответа на вопрос, что стоит за понятием «личность» и какой научный аппарат адекватен ее изучению, отечественной психологии необходимо вернуться к началу своего пути в науке, т.е. к материалам творческого наследия своего основоположника Г.И. Челпанова.

Общее понимание психологии как самостоятельной области научного знания, которое принадлежало

Г.И. Челпанову, включало следующие структурные смыслы: 1) психология - философская дисциплина, относящаяся к кругу гуманитарных наук о духе, 2) интегрирующая в единое целое метафизическое учение о природе души и эмпирическое учение о явлениях душевной жизни (Челпанов, 1917). Соответствующий такой науке тип философствования Г.И. Челпанов назвал «идеально-реалистическим», поскольку считал, - и это будет показано ниже, - что действительность мира «есть результат взаимодействия двух факторов: реальной [духовной] основы и субъективных свойств воспринимающего сознания» (Челпанов, 2011: 292).

Личность как центральное представление психологии принадлежало области и умозрения, и эмпирии, как цель психологического исследования предполагала применение методов, характерных для каждой из этих областей.

Однако законченной и конкретной «теории личности» Челпанов нам не оставил.

И оставить не мог, потому что оказался заложником того непростого хода событий, который определял существование русской науки конца XIX -первой трети XX века.

По научным публикациям Г.И. Челпанова можно судить о направлении его усилий по преодолению деструктивной инерции в психологии, которая выражалась в оппозициях материалистического и идеалистического подхода к исследованию душевного мира (Челпанов, 1900), субъективной и объективной психологии (Челпанов, 1924; 1925), экспериментальной и теоретической психологии (Челпанов, 1909), а также разрушительной тенденцией методологического редукционизма (Челпанов, 1898-1899; 1924; 1927; 1928). Последняя активно реализовалась в принадлежащих известным психологам-марксистам проектах интеграции психологии - например, в «реактологии» К.Н. Корнилова или «общей науке» Л.С. Выготского. Г.И. Челпанов отдал много сил, активно включившись в борьбу с такого рода проектами, поскольку как никто другой понимал, что заявленная авторами идея интеграции - насквозь декларативна, а существо усилий ее пропагандистов - в проведении селективной работы на основании физикалистских критериев и референтов,

заимствованных из идеологических программных документов. Например, «проект Л.С. Выготского предполагал ассимилировать психоанализ и бихевиоризм, а метафизическую психологию - просто потерять; как мы знаем теперь, интегративная цель… так и не была реализована, зато селективная - была реализована вполне» (Бреусенко-Кузнецов, 2020:109).

В ситуации отсутствия после 1917 года какой-либо возможности для разработки умозрительной психологии, Г.И. Челпанов для того, чтобы отстоять право психологии на жизнь, был вынужден сконцентрировать свои усилия на формировании согласованно действующей системы эмпирической психологии, 1) как более совместимой с новыми требованиями «научности», перенесенными из естествознания, и 2) идеологической, если не совместимости, то нейтральности по отношению к марксистской теории (Челпанов, 1927).

Но, тем не менее, в своей борьбе за психологию Челпанов всегда руководствовался принципом метафизического единства психологического знания, потому в кругу психологов-марксистов всегда и мыслился как основной противник.

После того, как философия материализма окончательно парализовала науку, и выход на умозрительный уровень психологического познания оказался прочно заблокирован, в ни малой степени, в силу успешности деятельности Челпанова по разработке эмпирической психологии в фокусе внимания современников оказалось исключительно проблемное поле эмпирического познания в психологии (тем более, что эмпиризм был мировым трендом того времени).

В результате - объективная координация между частями единого целого отечественной психологической науки была разорвана. Психология как наука о метафизической целостности душевной жизни перестала существовать в системе российской психологии (Бреусенко-Кузнецов, 2016), Челпанов - метафизик и идеалист был исключен из списка замечательных людей, а в текстах Челпанова вычитывалась только эмпирическая часть.

Однако и эта часть вычитывалась выборочно, поскольку в нередуцированном виде представляла собой *восхождение к метафизике личности*.

В виду важности вопроса об исходных философских и методологических основаниях отечественной психологической науки и исходной структуре ее исследований была предпринята попытка воссоздания общего смысла воззрений Г.И. Челпанова на личность и возможности ее психологического изучения.

В философии существует несколько толкований эмпирического познания (Дорфман, 2008). Эмпирическая психология в понимании Г.И. Челпанова, это наука внутреннего опыта, изучающая субъективные состояния сознания, которые так же реальны, как и события внешнего мира, но не могут быть выведены из физиологических явлений или сведены к ним.

Мир психический и мир физический - две реальности, различные по свойствам составляющих их явлений. Потому реальность мира психического (мира наших чувств, волевых решений, мыслительных актов) «не является реальностью для нашего зрения, слуха или осязания» (Челпанов, 1900: 98).

Отсюда и особый способ представленности психического в познании: психическое дается субъекту непосредственно во внутреннем опыте самонаблюдения. Объективные признаки или физические корреляты психических явлений также служат психологическому познанию, играя в нем роль указателей психических явлений. Вследствие этого внешнее познание и объективные методы предоставляют возможность для понимание душевной жизни другого человека. Однако это возможно потому, что непсихический материал знания физических аналогов сознание переводит на язык данных самонаблюдения (Челпанов, 1928).

Наибольшей степенью адекватности по отношению к потенциалу психологического познания, по Челпанову, обладает комплексное использование методов интроспекции, эксперимента и умозрения, позволяя человеку быть непосредственным свидетелем явлений жизни внутреннего мира, корректировать условия своего свидетельства, мысленно соприкоснуться с метафизическими глубинами психических явлений. Не игнорируя перспективы применения в психологии эксперимента, Челпанов указывал на его вторичность для психологических исследований и отрицал правомерность определения «экспериментальная психология» в пользу

определения «экспериментальный метод в психологии». Также, по его мнению, не существует оснований говорить об «объективной психологии». Но существует и применяется «объективный метод» в психологии.

В качестве объяснительного для существования двух не переходящих друг в друга миров Г.И. Челпанов обозначил принцип эмпирического или психофизического параллелизма: «Физические и психические процессы протекают параллельно; …а отсюда следует, что для психических явлений существует особый источник, …что психические явления существуют сами по себе» (Челпанов, 1900: 143). Т.е. он принял модель двух измерений единой психологической сферы, когда между двумя рядами явлений, не выступающих источниками друг друга, существуют отношения причинности и соответствия проявлений.

Концепт психофизического параллелизма придал легитимность введению духовного аспекта в контекст научного рассмотрения и позволил изучать психическое на основании психического, как того требуют законы научной логики.

Соприкосновение духовных, психических и физических элементов порождает мощную динамику образования новых психических явлений. Но центральным для Челпанова было то, что за текучестью фактов внутренней жизни угадывались телеологическая направленность и иерархическая соподчиненность, т.е. единство элементов, составляющих этот бесконечный поток. Так «логические процессы - высшие уровни внутренней иерархии, писал он, «выявляют свою связь с нижними уровнями - в первую очередь с эмоциями, идеи - с ощущениями» (Челпанов, 1892: 168), комплексы психических процессов действуют как локальные звенья общей цепи внутренней взаимосвязи особенностями своей организации соответствуя и обеспечивая выполнение конкретных функциональных задач вплоть до фундаментальных, например, обеспечивая психофизические условия восприятия пространства. Все заставляло предположить, что за непрерывной внутренней динамикой стоит устойчивое творческое начало, постоянное психической жизни, субъект, из которого вся эта динамика заимствует свой основной смысл -

т.е. духовная субстанция, личность как истинное бытие.

В нашем сознании присутствует представление о личности, и в процессе самопознания человек отчетливо рефлексирует принадлежность совокупности данных индивидуального внутреннего опыта своей личности. Каков познавательный статус принадлежащего нам представления? Экстраполяция предложенной Г.И. Челпановым в его фундаментальном труде о восприятии пространства (Челпанов, 1896-1904) модели генезиса априорных понятий в сознании человека на поле анализа существования понятия личности в индивидуальном сознании дает следующее.

Как уже было сказано, сознание человека оперирует представлением (понятием) личности. Для его интеграции существует обширный психофизический и логический аппарат - совокупность внутренних условий для усвоения данных чувственного опыта и внечувственного познания, которое реализуется априорными элементами нашего сознания, созданными творческой силой познающего духа, полагал Челпанов. Но с достоверностью нельзя утверждать, что вещь действующая и вещь познаваемая, т.е. объективная основа личности и представление личности в нашем сознании идентичны. Определенно утверждать можно лишь то, что содержание нашего сознания *указывает* на реальность, существующую вне ее. Однако эта реальность предстает для нас в переработанном нашим перцептивно-сенсорным аппаратом и нашим сознанием виде. Соответственно, представление личности, доступное нам есть *символ* того независимого от нашего сознания бытия, которое и является первоисточником наших представлений.

И с этой точки зрения, личность есть органическое целое своей духовной первопричины и психофизических условий ее проявления в мире. Г.И. Челпановым впервые был сформулирован тот максимум, который доступен психологу в эмпирическом исследовании личности:

- личность представляет собой то целое, «сущность чего не может быть понята, хотя были бы изучены тысячи ее признаков и свойств»,

- личность «есть то неуловимое нечто, чего мы никак не поймем, хотя бы поняли все проявления личности, которые для нас доступны в наших экспериментах» (Челпанов, 1910: 323).

Челпанов видел экзистенциальную ошибку современной психологии в ее атомистическом подходе к пониманию душевной жизни, поскольку не личность складывается из отдельных признаков (явлений), «суть в том, что сами эти признаки предваряются существованием целого душевной жизни, того, что является основой личности (Челпанов, 1910: 321). Важнейшими для контекста психологического исследования являются указания Г.И. Челпанова, во-первых, что «представление о личности всегда предваряет представление о различных элементах, которые служат для создания представления о нашем «я» (Челпанов, 1900: 307), во-вторых, что для исследователя личность есть то, чем она обнаруживается: единство, живущее в определенных чувствах и стремлениях, тождество самосознания, тождество Я.

Челпанов призывал исследователей под личностью понимать целое во времени: не только отмечать и принимать во внимание мысли, чувства настоящего момента, но рассматривать склонности, предрасположение чувствовать и действовать определенным образом и в прошлом, и будущем. Потому что, несмотря на временные промежутки и изменение багажа житейского опыта человек сознает себя и прежнего, и сегодняшнего, и даже будущего как состояния одного и того же, тождественного самому себе Я. Тождество личности толковалось им как важная предпосылка личной нравственности, поскольку только сознавая тождественность своего Я, человек способен нести ответственность за свои поступки, совершенные в разное время и в разных обстоятельствах.

В контексте положений Г.И. Челпанова, формирование внутренних структур личности совпадает с процессом углубления самосознания и формирования представления о нашем Я, включающего уровни: представление о своем физическом Я и своем духовном Я.

По утверждению Г.И. Челпанова, общее отличительное

свойство личного Я - его социальный характер: формирование представления о нем идет параллельно с формированием представления о «Я другого» и без сопоставления с «другим Я» становление нашей личности невозможно, представление о нашем Я меняется в личном самосознании соответственно динамике отношения к нам других личностей, более того, «мы никогда не думаем о нашей личности отдельно от других Я» (Челпанов, 2009: 227). Если для зарождения представления о физическом, или телесном Я все же главным выступает совокупный фактор волевого усилия, сенсорного опыта и опыта освоения пространства через движение, то для зарождения представления о духовном Я направляющим является именно социальный фактор, определяя возможность рефлексии человеком принадлежащего только ему мира чувств, мыслей, волевых решений и т.д.

В сознании личности формируется и представление об идеальном Я - формируется как следствие антитезы, существующей между 1) представлением об актуальном состоянии нашего Я или тем, каким оно было, 2) и тем, каким мы хотим, чтобы оно было.

Представление об идеальном Я сопровождает человека всю жизнь, идеальное Я, писал Челпанов, «является аккомпанементом в нашей душевной жизни» (Челпанов, 2009: 228). Личность часто вступает в конфликт с собой, и причиной этого конфликта является ее постоянное стремление к идеальному Я. Как стремящаяся к содержанию своего идеального Я личность всегда находится в процессе своего становления.

Педагогический пафос сочинений Г.И. Челпанова - в установке на волю и самоопределение самой личности, ее способность к самосознанию и самообразованию. Например, его знаменитый учебник психологии, выдержавший 16 переизданий, - по мысли автора, кроме прочего, был предназначен для самообразования (Челпанов, 1917).

Целостное онтологическое представление о психологии личности выступало основанием и действенным коррегирующим фактором рекомендаций Челпанова по применению результатов психологических исследований на

практике. Отсюда, его в высшей степени осторожный подход к формулировкам эмпирической теории личности, его установка на профессионализм и корректность в психолого-педагогических исследованиях, требование критического отношения к применению тестов и других методов «диагностики личности».

В вышепредставленном материале обращает на себя внимание, что реализованная Челпановым теоретическая постановка общепсихологических и методологических вопросов с учетом метафизического единства содержания предмета психологического рассмотрения, подводила психологов к освоению проблемного поля тех исследований, предмет изучения которых по своей природе превышает возможности его эмпирического построения. Именно такой является проблема личности, высший уровень исследования которой требует умения логически устанавливать координацию между идеальными элементами сознания и фиксировать ее в виде обобщенного мысленного содержания, не имеющего эмпирических аналогов.

Но любая научная теория лежит на фундаментальном базисе, основания которого не выводимы из самой теории. И основания эти мировоззренческие, ведь, по известному определению, методология есть применение принципов мировоззрения к процессу познания. Тем более это очевидно, когда речь идет о теориях личности.

Отличительной чертой теоретического описания личности, предложенного Челпановым, является соотнесенность его психологического контента с духовной реальностью, существующей вне нашего сознания. Вопрос об источнике такого видения проблемы приводит к необходимости определения мета-оснований теории Г.И. Челпанова, что в плане психологии связано с признанием за личным сознанием способности к трансцендированию в сферу понятий, общезначимых для той культуры, которой личность принадлежит.

Потому всегда необходимо отслеживать историю изучаемого явления и понятия, которые в качестве объективированных элементов исследовательской деятельности

выступают в практике познания как социальные по способу своего существования, но по отношению к определенному конкретному исследователю выступают как система научной культуры, организующая объекты его «индивидуального сознания в формах духовного освоения, выработанных и заданных предшествующим историческим развитием науки» (Мамардашвили, 2011: 26). Но как утверждал А.С. Лаппо-Данилевский, трансцендирование сознания ученого в сферу надындивидуального опыта - это процесс, совсем не произвольный, а проходящий под контролем его воли, поскольку надындивидуальные идеи ученый изначально принимает в качестве гипотез и руководствуется ими только после того, как гипотеза будет им доказана (Лаппо-Данилевский, 2010).

Г.И. Челпанов в публичной речи, посвященной памяти кн. С.Н. Трубецкого (Челпанов, 1907), ясно обозначил высшую в его понимании точку развития философии и психологии - это момент слияния с религиозными истинами.

Г.И. Челпанов - православный грек. Его предки жили под властью турок-османов, но дед уже стал подданным Российской империи. Для приазовских греков православие значило очень много: оно было и сокровенной личной верой, и условием, исторически определившим их выживание и сохранение как самостоятельного народа (Серова, Гусева, Козлов, 2012). Православная вера была действенным фактором самосознания проживающих в России греков и основой их самоидентификации в среде русской культуры. Культурная среда, которой принадлежал Челпанов, исторически формировалась под влиянием нравственных ценностей и интеллектуальных смыслов святоотеческой традиции, в которой особое место занимала антропология. Понимание человека в христианской антропологии традиционно и органично как для сознания православного русского человека, так и православного грека, поскольку соответствует их культурному коду, особенностям менталитета и традиции социальной жизни. Постулаты жизненного и научного мировоззрения Г.И. Челпанова были сформированы на основе догматов христианства и, соответственно, его онтологические

представления о психологии личности имели источником догмат о Пресвятой Троице, содержание которого было постигнуто в экзегезе Святых отцов-каппадокийцев и их вывод о тождестве «ипостаси» и «лица», ознаменовавший рождение понятия «личность» в мировой культуре.

Смысл положений как метафизической, так и эмпирической части психологической теории личности Г.И. Челпанова выявляет органичность со смыслом и содержанием суждений святых отцов, богословов и философов разных веков. И это может служить обоснованием достоверности предложенных им в научном контексте выводов. Среди этих суждений, например, св. Максима Исповедника о Боге и человеке как о парадигмах друг друга (Избр. творения, 2004); св. Климента Александрийского о недостижимости человеком подлинного самопознания как достоверного определения своего личного бытия, потому, что невозможно определить, что есть личность человека (Климент Александрийский, 1890); св. Григория Нисского о непостижимости духовного основания личности, поскольку Бог непостижим, то и Его Образ, «отпечаток его в человечестве» обладает тем же качеством непостижимости и ускользает от точных определений (Григорий Нисский, 2000); св. Анастасия Синаита: личность действует «психочеловеческим образом, или психосоматически», тем самым уподобляясь Христу, живущему богочеловечески (Анастасий Синаит, PG89); Христоса Яннараса об общении как форме существования личности, что является следствием понимания: Бог есть Троица Личностей и полнота личного общения (Яннарас, 2005); В.Н. Лосского о том, что «уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают» (Лосский, 2000: 302).

Признание Г.И. Челпановым двухчастной схемы строения психологического знания о духовно-физической целостности человеческой личности выявляет преемственность его взглядов с русской духовно-академической традицией и с учениями В.Н. Карпова, П.С. Авсенёва, С.С. Гогоцкого, Ф.А. Голубинского, В.А. Снегирева.

Таким образом, мета-основания психологических

воззрений Г.И. Челпанов составили идеи и представления о мире и человеке, выработанные православной культурой, ученый в меру сил стал выразителем их смысла на языке современной ему науки.

И совсем не случаен тот факт, что в числе его учеников, представителей созданной им научно-психологической школы, были архимандрит Борис (Холчев) (Челпановские чтения, 2007), А.Ф. Лосев (Вопросы истории…, 2012), протоиерей В.В. Зеньковский чтения, 2008). Не случайно, что в страшное время разгрома русской психологии в конце 1920-х годов его ученик В.А. Экземплярский выступил с исследованием о воле, соответствующим по смыслу своих положений святоотеческому учению (Экземплярский, 1929), что во время гонений на Церковь в 1960-е годы два его знаменитых ученика Анатолий Александрович Смирнов и Борис Михайлович Теплов опубликовали монографию М.В. Соколова, также прошедшего психологическую школу Г.И. Челпанова, в которой было доказано, что основателями отечественной психологической традиции следует считать православных монахов Нила Сорского и Максима Грека (Соколов, 1963).

В истории нашей психологии всегда очень отчетливо подавался факт, что отечественная психологическая наука создавалась Г.И. Челпановым на передовой базе достижений мировой психологии с привлечением авангарда технических средств и экспериментальных методик, наработанных европейскими и американскими учеными.

Но русская психологическая наука, прежде всего, создавалась Г.И. Челпановым, как укорененная в смысловом поле духовной традиции православной культуры всей своей теорией и методологией, которые и определяют задачи и стратегию развития экспериментально-психологических исследований.

Ориентация ее методологии ***на высшие смыслы истинного бытия, символически представленного психологическими явлениями***, задавала русской психологической науке направление движения не просто «вперед», а «вперед к Истине!» (К.С. Аксаков).

ЛИТЕРАТУРА

Анастасий Синаит, прп., PG 89, 1148D-1149A.

Бреусенко-Кузнецов А.А. 2016. Метафизическая традиция в психологии личности: монография. Киев: Логос. 384 с.

Бреусенко-Кузнецов А.А. 2020. О бессознательных аспектах интеграции психологического знания. - Ярославский педагогический вестник. 3 (114): 108-116.

Вопросы истории, теории и методологии современных психологических исследований: к 125-летию со дня рождения Алексея Федоровича Лосева: Историко-психологический альманах. Сост., науч. ред. О.Е. Серова, Е.П. Гусева. М.: Изд. «ОнтоПринт», 2018. Вып.9. 238 с. (Серия «Материалы по истории Московской психологической школы»).

Григорий Нисский, св. 2000. Об устроении человека. СПб.: Axioma. 220 с.

Дорфман Л.Я. 2008. Горизонты современной эмпирической психологии. - Психология. Журнал Высшей школы экономики. 5 (3): 3-30.

Избранные творения преподобного Максима Исповедника. Перев., вст. ст., коммент. и прил. А.И. Сидоров. М.: Изд-во «Паломникъ», 2004. 494 с.

Климент Александрийский, св. 1890. Педагог. [Творение учителя церкви Климента Александрийского]. С первонач. текста пер. с примеч. Н. Корсунского. Ярославль: тип. губ. зем. управы. 348 с.

Лаппо-Данилевский А.С. 2010. Методология истории: в 2-х т. - Т. 1.Подгот. текста: Р.Б. Казаков, О.М. Медушевская, М.Ф. Румянцева; авторы вступ. статей М.Ф. Румянцева, О.М. Медушевская; авторы коммент. Т.В. Гимон М.Ф. Румянцева; авторы указ. имен Р.Б. Казаков, М.Ф. Румянцева. М.: РОССПЭН. 408 с.

Лосский В.Н. 2000. Богословское понятие человеческой личности. - В сб.: Лосский В.Н. Богословие и Боговидение: сборник статей. Под общ. ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владим. Братства. С. 289-302.

Мамардашвили М.К., Парамонов А.А. 2011. Формы и содержание мышления. Ред. Е.М. Мамардашвили, А.А. Парамонов. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус. 288 с.

Никандров В.В. 2008. Психология. М.: ТК Велби, изд-во Проспект. 912 с.

Серова О.Е., Гусева О.Е., Козлов В.И. 2012. Г.И. Челпанов (1862-1936) - путь подвижничества и созидания. Психологический институт в Москве: российский центр науки, культуры и образования. 2-е изд. М.; СПб.: Нестор – История. С. I-XXVI.

Соколов В.М. 1963. Очерки истории психологических воззрений в России в XI - XVIII веках. М.: АПН РСФСР. 419 с.

Челпанов Г.И. 1892. Психология: Лекции приват-доцента Георгия Ивановича Челпанов Г.И. 1896-1904. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности / [Соч.] Г. Челпанова, прив.-доц. при ун-те св. Владимира. Ч. 1-2. Киев: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, в Москве. Киевское отд-ние.

Челпанова, читанные в Императорском Московском Университете на историко-филологическом факультете в 1891-1893 акад. годах. М.:

литография Александровской. 615 с.
Челпанов Г.И. 1900. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе: Лекции, читанные в Киеве в 1898-1899 годах. СПб. 366 с.
Челпанов Г.И. 1907. Об отношении психологии к философии. - Вопросы философии и психологии. Кн. 89: 309-323.
Челпанов Г.И. 1909. Задачи современной психологии. - Вопросы философии и психологии. Кн. 99: 285-308.
Челпанов Г.И. 1910. Современная индивидуальная психология и ее практическое значение. - Вопросы философии и психологии. Кн. 103: 306-330.
Челпанов Г.И. 1917. Учебник психологии (для гимназий и самообразования). 14-е изд. М.; Пг.: издание т-ва В.В. Думнов, - наследн. бр. Салаевых. 224 с.
Челпанов Г.И. 1924. Психология и марксизм. М.: Изд. «Русский книжник». 29 с.
Челпанов Г.И. 1925. Объективная психология в России и Америке. М.: Изд. «Русский книжник». 78 с.
Челпанов Г.И. 1927. Спинозизм и материализм (Итоги полемики о марксизме в психологии). М.: Изд-е автора, 47 с.
Челпанов Г.И. 1928. Социальная психология или «условные рефлексы»? 2-е изд. М.; Л., 38 с.
Челпанов Г.И. 2009. Очерки психологии. Отв. ред. Е.П. Гусева, О.Е. Серова. М.; Обнинск: ИГ-СОЦИН. С. 9-229.
Челпанов Г.И. 2011. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности: в 2 ч. Собр. соч.: в 6 т. Сост. и науч. ред. В.В. Рубцов, О.Е. Серова, Е.П. Гусева; заключительная статья О.Е. Серовой. Ч. 2. Представление пространства с точки зрения гносеологии. М.: ПИ РАО – МГППУ. С. 8-294.
Челпановские чтения 2006: Психологическое наследие архимандрита Бориса (Холчева): К истории научной школы Г.И. Челпанова: Альманах Научного архива Психологического института. Сост. А.Д.Червяков, О.Е. Серова; отв. ред. вып. Е.П. Гусева. М: БФ «Твердислов», 2007. Вып. 1. С. 39-114. (Серия «Материалы по истории Московской психологической школы»).
Челпановские чтения 2008: Психологическое наследие В.В. Зеньковского: к истории научной школы Г.И. Челпанова: Альманах Научного архива Психологического института. Сост., отв. ред. Е.П. Гусева, О.Е. Серова. М: ПИ РАО; МГППУ, 2008. Вып. 2. С. 13-122 (Серия «Материалы по истории Московской психологической школы»).
Экземплярский В.М. 1929. Воспитание воли (Биологические основы психотехники характера). М.: Русский книжник. 284 с.
Яннарас Х. 2005. Избранное: Личность и Эрос. Перевод Г.В. Вдовина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). 480 с.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

Humanity space *International almanac* VOL. 11, No 3, 2022: 472-485

DOI: 10.24412/2226-0773-2022-11-3-472-485
EDN: ZMXAUD

Размышление о духовной составляющей в диалоге в диалогическом подходе Т.А. Флоренской в сравнении с клиент-центрированной психотерапией К. Роджерса

Е.Ф. Шубина

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 9
Lomonosov Moscow State University
Mokhovaya str., 11, build. 9, Moscow 125009 Russia
e-mail: humourise@mail.ru

Ключевые слова: ценностно-смысловой контекст исследования, диалогический подход в консультировании, духовное «Я» и наличное «Я», принцип вненаходимости, целостное видение человека, клиент-центрированная психотерапия, безусловное, безоценочное принятие, Я-Ты диалог.
Key words: axiological context of the research, dialogical approach in consulting, spiritual self and empirical self, principle of outsideness, holistic vision of a person, client-centered psychotherapy, unconditional, mindful acceptance, “I - You” dialogue.
Резюме: В статье рассмотрено прояснение вопроса о том, что стоит за личностной включенностью консультанта в работу с клиентом в диалогическом подходе, разработанном Т.А. Флоренской и в клиент-центрированной психотерапии К. Роджерса в контексте сопряжения науки и религии. Анализируется необходимые для консультанта принципы работы, в частности принцип вненаходимости, с позиции (через «призму») святителя Феофана Затворника и принципы работы К. Роджерса с позиции дзен-буддизма и учения Лао-Цзы.
Abstract: The clarification of the question of what stands behind the consultant’s ego involvement in the work with a client in the dialogical approach developed by T.A. Florensky and in the client-centered therapy by C. Rogers in the context of the science and religion interfacing is considered in the article. The principles of work needed to a consultant, in particular the principle of outsideness, from the position (through the “prism”) of the Holy Theophan the Recluse and the principles of work of C. Rogers from the position of Zen Buddhism and the teaching of Lao-Tse are analyzed.
[Shubina E.F. Reflection on the spiritual dimension of the dialog in the dialogical approach by T.A. Florensky comparison with the client-centered therapy by C. Rodgers**]**

Ключевой задачей современного этапа развития психологии (постнеклассического) является, по мнению некоторых исследователей (Войтенко, 2010) сопряжение науки

и религии. На переднем плане стоит вопрос о ценностно-смысловом контексте исследования, практической консультационной (психотерапевтической) работы. Практическая работа психолога и исследование ее представляется как сложное системное явление. Оно характеризуется открытостью и саморазвитием. Практикующий психолог, включаясь во взаимодействие с клиентом, изменяет состояние этого системного явления. То же можно сказать и об исследователе этого сложного явления. Исследователь через свои ценностно-смысловые предпочтения проявляет в исследуемом явлении смыслы, которые невозможно рассмотреть другими методами.

В трудах Т.А. Флоренской о диалогическом консультировании особое место уделяется противопоставлению этого направления в психотерапии клиент-центрированной психотерапии К. Роджерса (1994).

Данная работа - размышление о духовной составляющей в этих направлениях психотерапии, попытка проявить смыслы, которые раскрываются через призму мировоззрения, лежащего в основе каждого из этих методов.

Начнем с того, что рассмотрим основные принципы этих направлений, чтобы увидеть, что в них общего и в чем различие.

Диалогический подход в консультировании, который разрабатывала Флоренская Тамара Александровна, предполагает особую личностную включенность консультанта в работу с клиентом. Всё внимание его сосредоточено на собеседнике. Консультант безусловно сочувствует страданиям, которые переживает собеседник, безусловно его принимает, открыт для взаимодействия с ним. Он должен увидеть собеседника и ситуацию, в которой тот находится, объективно, целостно и беспристрастно. Предполагается, что в этой работе имеется духовный аспект. Это взаимодействие двух личностей на духовном уровне. Задача консультанта состоит в том, чтобы в высказываниях клиента распознавать голос духовного «Я» собеседника и ориентироваться на него. Если имеется борьба наличного «Я» и духовного «Я» у консультируемого, увидеть в пользу какого «Я» делается выбор, поддерживать «духовное «Я». Это требует соблюдения внутренней дистанции,

«вненаходимости», позволяющей уйти от эмоциональной включенности в наличные состояния собеседника. Поддержка духовного «Я» собеседника при установлении контакта с его духовным «Я», безусловном принятии его личности предполагает ненавязчивую нравственную оценку его поступков, с любовью. Клиент в результате работы должен осознать свое духовное «Я», начать с ним диалог. Консультант помогает родиться скрытому от человека новому смыслу. Если это удается, в человеке пробуждается осознание и признание, принятие в себе духовного «Я». Это является отправной точкой для его дальнейшей работы над собой.

Предполагается, что консультант должен находиться в диалоге со своим духовным «Я», руководствоваться голосом совести, объективными ценностями, выраженными в заповедях. То есть на первый план в работе консультанта выходит его мировоззрение, работа над своим духовным состоянием (Флоренская, 2001).

В клиент-центрированной психотерапии К. Роджерса одним из важных принципов является особая включенность в психотерапевтический процесс. От психотерапевта требуется искренность и правдивость перед клиентом. Роджерс декларирует безоценочное, безусловное принятие человека. Он работает с чувствами, **с** душевными состояниями**,** создает для собеседника условия. Психотерапевт стремится воспринять и понять клиента не со своей точки зрения, а с его собственной, как он сам чувствует, воспринимает и понимает свой субъективный опыт. Он не только пытается проникнуть во внутренний мир чувств клиента, но и привносит свой собственный внутренний опыт. В результате работы клиент должен принять себя, как свой положительный, так и отрицательный опыт. Сам терапевт должен быть открыт опыту о самом себе, неискаженно воспринимать свои слабые и сильные стороны, использовать свой опыт в разных жизненных ситуациях, осознавать и исправлять свои ошибки (Роджерс, 1994).

Из приведенного описания диалогического подхода Т.А. Флоренской и клиент-центрированной психотерапии К. Роджерса можно выделить общие моменты, характерные для обеих практик. В обоих случаях в центре внимания находится

собеседник. Отмечается безусловное принятие его как личности, открытость психотерапевта опыту, особая личностная включенность в работу с клиентом, искренность, открытость опыту о самом себе, видение своих сильных и слабых сторон, работа над собой**.** В обеих практиках психотерапевт создает условия для клиента, необходимые для изменения его внутреннего состояния, он выступает в роли «повивальной бабки».

В то же время **в** диалогическом подходе неприемлемо безоценочное отношение к нравственному состоянию собеседника, в отличие от клиент-центрированной психотерапии. Ведется работа со смыслами на духовном уровне, а не с его душевными, чувственными состояниями. В результате работы в одном случае происходит диалог со своим духовным «Я», а во втором - принятие себя, своего положительного и отрицательного опыта наличного «Я». То есть однозначно можно сказать, что, несмотря на имеющуюся внешнюю схожесть в этих практиках, имеются существенные различия, что отражается на результатах работы (Роджерс, 1994; Флоренская, 2001).

Можно предположить, что все дело здесь в использовании разных видов духовности. Духовная составляющая, имеющая место в обеих практиках, которая явно не декларируется, определяет как весь ход работы, так и получающиеся результаты. Не претендуя на глубину анализа, мы попытаемся рассмотреть каждую из рассматриваемых практик через «призму» мировоззрения, стоящего за работой терапевта, чтобы выявить смыслы, которые невозможно получить другими методами.

В случае диалогического подхода такой «призмой» является православие, святоотеческое учение о человеке, а в случае клиент-центрированной психотерапии - дзен-буддизм и учение Лао Цзы, даосизм (К. Роджерс высказывался о близости его взглядов этим учениям).

Консультант в диалогическом подходе должен занимать определенную мировоззренческую позицию, христианскую. Важным принципом в этом подходе является «вненаходимость», что позволяет видеть человека целостно, не погружаться в его негативные переживания. От психолога требуется отстранение от

своих душевных состояний, ориентация на свое духовное «Я», молитва, очищение своего сердца в Таинстве покаяния, причащение, то есть духовная жизнь. При таком образе жизни в установившемся с собеседником контакте слова, необходимые для раскрытия духовного «Я» собеседника, рождаются. Это состояние позволяет увидеть борьбу духовного и наличного «Я» собеседника, поддерживать его духовное «Я» (Флоренская, 2001).

Прояснение того, что стоит за личностной включенностью консультанта в работу с клиентом в диалогическом подходе требует от исследователя как собственного консультативного опыта, так и определенного мировоззрения. «Призмой», через которую предлагается смотреть на эти сложные взаимодействия, может быть труд святителя Феофана Затворника «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?» (Феофан Затворник, свт., 1991).

Святитель Феофан в своем труде «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?» выделяет три состояния человека. Это направленность на себя, на мир и на Бога (для сравнения К.Г. Юнг выделяет только два состояния: экстраверт и интроверт). По словам свят. Феофана**,** пока человек не пришел по-настоящему к Богу, он ориентируется в повседневной жизни на себя или на мир, что есть разновидность направленности на себя, эгоцентризм. Это чувственные, страстные состояния, в которых находится человек, закрывают подлинное видение не только своего духовного состояния, но и состояния другого человека. Если обратиться к работе психолога-консультанта, находящегося в этом состоянии, то его наличное «Я», чувственные, страстные состояния, эгоцентризм будут создавать видимость ориентации на собеседника, ложное видение, проекцию своих состояний. Как пишет святитель Феофан, только направленность на Бога настраивает человека на духовное видение. Он указывает путь, который приводит к этому состоянию. Это Иисусова молитва, церковность, решимость во всем следовать воле Божией. Образуется центр в душе, и уже не сам человек, но при помощи Божественных энергий, благодати преодолевает чувственные, страстные состояния, эгоцентризм (Феофан Затворник, свт., 1991). Только через направленность на Бога, отрекаясь от своего наличного

«Я», консультант может осуществить важный принцип диалогического консультирования - «вненаходимость», сохраняя центр своего внимания на собеседнике. При этом достигается целостное видение другого человека, без искажения. В этом состоянии консультант достигает состояние открытости Богу, а через Него, начинает лучше видеть себя, свои состояния и состояние другого человека. Постепенно уходят психологические защиты. Это динамическое состояние. Консультант становится «прозрачным» для действий через него Бога. И тогда появляется видение духовного «Я» собеседника, борьбы его наличного «Я» и духовного «Я». Консультант начинает мыслить не рационально, а в соответствии с проявляющейся ситуацией ему дается нужное слово содействием благодати.

Чтобы увидеть глубину расхождения диалогического подхода и терапии К. Роджерса, обратимся к рассмотрению последней. Нас интересует что стоит за работой психотерапевта, используемые им психотехники, позволяющие реализовать декларируемые им принципы.

К. Роджерс, имея за плечами немалый жизненный и психотерапевтический опыт, обнаружил близость того, что он делает, Восточным учениям, дзен-буддизму и учению Лао-Цзы. Хотя на его работу оказали влияние труды и практика также и других учений, в частности, М. Бубера и С. Кьеркегора. В связи с этим «призмой», через которую мы будем смотреть на принципы его работы, будет учение дзен-буддизма и Лао-Цзы, восточные психотехники, в основе которых (и в дзен-буддизме, и в даосизме) лежит индуизм, ориентированные на глубинные трансперсональные состояния сознания.

Конечно, не имея принадлежности к этим учениям, мы попытаемся лишь привести свои размышления по поводу того, что могло бы быть в практике клиент-центрированной психотерапии и в работе психотерапевта со своими состояниями, благодаря которой стало, по нашему предположению, возможным осуществление К. Роджерсом принципов его психотерапии. Хотя сам Роджерс не включал в свои формулировки никаких религиозных и духовных аспектов. (Кстати, позже Махон (Mc.Mahon) и Кэмпбелл (Campbell) в

1974 г., Фуллер (Fuller) в 1982 г. внесли в теорию К. Роджерса понятия о трансцендентных переживаниях.)

Святитель Николай, Архиепископ Японский, определяет учение дзен как «проповедь самоумерщвления ради достижения способности созерцания …здесь человек берет на себя своими силами, лишь по примеру Будды, а не при содействии его, достигнуть высшего блаженства» и должен упражняться в медитациях и соблюдать строгие предписания касательно пищи и внешнего поведения (Николай, Архиепископ Японский, свт., 2004: 50). В даосизме и дзен-буддизме адепт обращается к некоторому принципу, являющемуся первопричиной вселенной. В его основе лежит таинственная и непознаваемая закономерность и целостность жизни. Христианство не просто дает человеку «идею Бога», но живую связь с Ним. В христианстве Христос является Личностью. Христос - Путь, Истина и Жизнь, а не принцип или закон. Личность способна принимать решения, вести диалог, а не просто быть. В даосизме и дзен-буддизме мир существовал всегда, в христианстве мир сотворен Богом, вечен только Бог. Лао-Цзы подчеркивал, что дао (принцип) пуст и неактивен. Бог активен, все творит по своему замыслу, во все вкладывает определенный смысл. Дао везде и во всем, Бог трансцендентен миру, но своими энергиями пронизывает все творение.

Мы перечислили только некоторые, главные для нас, отличия названных восточных практик и христианства, поскольку и в диалогическом подходе, и в клиент-центрированной психотерапии терапевт (во втором случае мы имеем в виду К. Роджерса) обращен не только на клиента, но и на Бога в первом случае, и на жизненный принцип, во втором случае.

Главная задача терапии К. Роджерса - установить искренние отношения. Для легкого и искреннего принятия окружающих необходимо принять себя. И наоборот, явное принятие себя возможно при принятии личности другими.

Терапевт должен иметь способность точно ощущать чувства других людей, чтобы осуществлять «Я» - корректирующий и «Я» - усиливающий цикл для помощи людям преодолевать внутренние барьеры.

В практике дзен-буддизма также решается задача

достижения со - бытия, со - знания с другим человеком. Адепт должен, подобно зеркалу, отражать любые изменения в окружающем пространстве. (Что близко принципам К. Роджерса.) Для этого он очищает свое сознание от ненужных мыслей. Методики созерцания позволяют достичь максимального успокоения и сосредоточенности сознания, устранения аффектов и ложных установок (Подобное очищение, клиринг, имеет место и в саентологии, дианетике Л.Р. Хаббарда). Трудно сказать, что являлось для Роджерса объектом созерцания. Можем лишь предположить, что немаловажная роль здесь отводится процессу дыхания, который использовался для нейтрализации дискурсивного мышления и достижения контроля за психическими процессами.

Проникновение в уникальный, субъективный мир другого человека К. Роджерс называет эмпатическим пониманием. С его помощью он проясняет мировоззрение, осознает опыт этого человека так, как он сам его пережил. В этом К. Роджерс не выходит за рамки буддийской беседы. Можно сказать, что роджерианская беседа напоминает процедуру обучения учеников-буддистов с помощью учителей-гуру, в которой достигается очищение бессознательного, а выявленное содержимое становится доступным для осознанного переосмысления самим учеником по его воле. Собеседнику задаются вопросы, правильно ли его поняли. Это способствует установлению искренних взаимоотношений. Роджерса интересует восприятие, осознание и переживания. Для него важно достижение личностью полного осознания своего нынешнего, наличного «Я», достижение оптимальной психологической приспособленности, открытость переживаниям, что является динамическим процессом. Важно полное осознание каждого момента времени, прямая связь с реальностью, «здесь и сейчас».

В дзен-буддизме медитацией могут быть и каждодневные дела, и все, что вам нравится, но при условии - целиком присутствовать в том, что ты делаешь, не отвлекаясь от этого, то есть все должно происходить «здесь и сейчас» (Сравним «здесь и сейчас» у Роджерса). Св. Николай, Архиепископ Японский (2006, т. 5: 571), говоря о молитве (медитации) буддистов,

отмечает ее бесплодность, «так как она обращается к несуществующему»: «Молитва их бесполезна и достойна сожаления, ибо дерево и камень, или пустое пространство, в которое они возглашают свои призвания к богам и буддам, которых не существует, не видят и не слышат, и не могут помочь» (Николай, Архиепископ Японский, свт., 2006, т. 2: 175).

Для Роджерса важно создание атмосферы безусловного принятия другой личности. Дзен-буддизм призывает не относиться к чему-либо ни хорошо, ни плохо, быть просто наблюдателем (свидетелем).

Можно предположить, что К. Роджерс, усиленно сосредотачивая внимание на внутреннем состоянии клиента, находится в состоянии созерцания. Сознание его целиком занято тем, что происходит во внутреннем мире клиента. Это состояние транса, измененного состояния сознания. Отрешаясь от себя, он сливается в одно со всем, и может владеть тем, с чем слит. Здесь можно говорить о погружении в особое виртуальное пространство.

Терапевт концентрируется на позитивной сущности человека. Он сохраняет уверенность в том, что клиент может осознать свою неразвитую сущность. К. Роджерс писал о своей работе, что когда он находится в слегка измененном состоянии сознания, тогда все его действия представляются ему исцеляющими. Требование, которое Роджерс предъявляет к личности терапевта, - способность по-настоящему присутствовать рядом с другим человеком, понять его страдания и поддерживать в нем уверенность в его изменении (Роджерс, 1994).

Эмпатия не связана с эмоциональностью. Но интенсивные эмоциональные и чувственные переживания могут иметь место благодаря ей.

Проявления эмпатии очень разнообразны: от кратковременного эмоционального всплеска до глубокого погружения во внутренний мир и переживания другого человека. Качественным показателем эмпатии считают осознание человеком своих чувств как отражения чувств другого человека.

В клиент-центрированной психотерапии большое значение придают эмпатическому пониманию страданий

человека. Но как это связано с проявлением любви к собеседнику в этом методе? В отличие от диалогического подхода, в котором молитва, обращение к Богу, открытость Богу и человеку служат для возрастания любви (духовной), сострадания, в клиент-центрированной психотерапии, как и в буддизме, нет причастности к живому Богу. Молитва, можно предположить, подменяется медитацией, которая лишь внешне схожа с молитвой. По словам священномученика Александра (Миропольского), «в буддизме нет настоящего учения о любви, вместо этого развит духовный антипод любви - самолюбие (Александр, священномученик, (Миропольский), 2003: 145). Поэтому, как мы раньше отмечали, обращенность на себя, по слова святителя Феофана, препятствует подлинному видению внутреннего состояния человека. В буддизме отречение от своих желаний не ради любви к Богу и ближнему, а умственное преодоление привязанности к идее личного «Я».

Можно предположить, что, не найдя в протестантизме подлинного опыта о человеке, К. Роджерс не случайно обратился к Восточным практикам. По словам архиепископа Гурия (Егорова), буддизм глубоко проник в тайну человека, он невольно свидетельствовал о бытии, которое больше природного бытия и гнездится в человеческом духе. Они получили особый духовный опыт в йогических упражнениях, достигли высшие состояния созерцания, но ошибка гордости и самомнения не дали в полноте познать глубину этого опыта (Гурий, иеромонах (Егоров), 1909: 198). Это опыт искаженной духовности.

Архиепископ Гурий (Егоров) отмечал близость христианства и буддизма: для достижения религиозного идеала требуется аскетизм, работа над собой, но понимание аскетизма в этих религиях различно. (Возможно поэтому Тамара Александровна постоянно соизмеряла свой метод консультирования с психотерапией К. Роджерса.) Владыка отмечает, что христианин ведет борьбу с собой для искоренения в себе злого и утверждения доброго с помощью благодати Духа Святаго, осознавая свое бессилие. Буддист ведет борьбу с собой с помощью своей воли искореняет в себе все злое, но не утверждает в себе доброе начало, ложно мнит себя

всесовершенным существом. Терпение, милосердие, добродетели его должны закончится мудростью, ведущую в абсолютную пустоту (Гурий, иеромонах (Егоров), 1909: 139). Здесь также можно вспомнить труд святителя Феофана (Затворника), свт. (1991) «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?». Святитель отмечал, что до тех пор, пока в душе не образуется центр, который находится в сердце, при условии направленности на Бога, все попытки человека бороться со своими страстными состояниями тщетны.

Преобладающим мотивом консультанта в диалогическом подходе должно быть смирение, ненадеяние на себя, упование на помощь Божию, в то же время преобладающим мотивом психотерапевта (К. Роджерса) - самонадеяние.

Как мы отмечали выше, одним из главных принципов в диалогическом подходе является принцип «вненаходимости», духовный подход к процессу общения. Для его достижения необходима обращенность консультанта на Бога, молитва. Для достижения эмпатического понимания, проникновения в уникальный субъективный мир другого человека в клиент-центрированной психотерапии (в работе К. Роджерса), по нашему мнению, использовалась медитация.

Афонские монахи впервые сопоставили православное молитвенное делание с буддийской медитацией.

Митрополит Иерофей (Влахос) в своей книге (Одна ночь в пустыне Святой Горы) (Иерофей (Влахос), митр., 2006) делает различие между православной молитвой и буддийской. Он отмечает, что православной молитвой приобретается блаженное состояние смирения. Молящийся стремится к стяжанию Божественной благодати. Любая гордость чужда делателю молитвы. При прохождении молитвы приобретается способность различать искушения, отделять добро от зла. (Что важно для различения в словах собеседника «Я» духовного и «Я» наличного, их борьбы). И далее Владыка отмечает, что молитва связана с очищением души и тела от разрушительного влияния страстей. По словам митрополита Иерофея, христианин стремится достичь не умерщвления страсти, а преображения ее. Молитвой ум не приводится к абсолютному ничто, но обращается в сердце и стяжает благодать Божию в душе, откуда

она распространяется на тело. Христианин не стремится к гибели тела, но воюет против служения ему и стремится вечно пребывать с Богом. В православной молитве не придается большого значения психотехническим методам, а также различным положениям тела, хотя и используются некоторые из них для сосредоточения ума в сердце (Иерофей (Влахос), митр., 2006: 45-48).

Подобные рассуждения мы находим у архимандрита Захария, ученика архимандрита Софрония (Сахарова). Он пишет, что сходство между практикой Иисусовой молитвы и индийской йогой «по большей части внешнее, а отдельные совпадения во внутренней сфере не выходят за пределы естественной анатомии человеческой души». И далее продолжает: «Иисусова молитва основывается на откровении единого истинного живого и личного Бога как Святой Троицы». Он отмечает, что восточный тип созерцания - это не созерцание Бога, а созерцание себя и потому «не выходит за пределы тварного бытия… Подобная практика вполне может помочь расслабиться… но *рожденное от плоти есть плоть* (Ин. 3:6)». (Можно сказать, что это еще один вид обращенности человека на себя). Архимандрит Захария далее отмечает, что в этой практике нет места для сердца. Совершенствование в этой форме аскетизма зависит только от воли человека к успеху… в этом пункте скрывается огромный риск одержимости собой. По словам ученика старца Софрония, молитва есть дело любви. Через молитву человек выражает любовь, и если мы молимся, это значит, что мы любим Бога. Св. Силуан отождествляет любовь к Богу с молитвой, а святые отцы говорят, что забвение о Боге есть величайшая из всех страстей, ибо она единственная, которая не может быть побеждена молитвой к Богу (Archimandrite Zacharias, 2008: 66-68).

В заключение мы можем сказать, что установление в душе человека диалога с его духовным «Я», которое можно наблюдать в методе диалогического консультирования, является началом длительного процесса исцеления души этого человека. Духовных изменений с человеком в клиент-центрированной психотерапии не происходит. Осознание скрытых переживаний, чувств в душе человека без нравственной оценки этих

переживаний не приводит его к покаянию, а без этого невозможно подлинное исцеление. Используя выражение святителя Феофана, можно сказать, что клиент-центрированная психотерапия имеет дело с «самоугодливым человеком».

Таким образом, сопряжение науки и религии может быть «призмой», сквозь которую можно проявить смыслы в сложных психологических явлениях и практиках, которые так или иначе связаны с мировоззрением, имеют духовные корни и которые невозможно получить другими методами. Рассмотрение сквозь эти «призмы» метода диалогического консультирования и клиент-центрированной психотерапии К. Роджерса, позволило не только глубже проникнуть в суть каждого метода, но и уяснить существенные различия, имеющиеся в этих практиках.

ЛИТЕРАТУРА

Абаев Н.В. 1989. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: «Наука», Сибирское отделение. 272 с.

Александр, священномученик (Миропольский). 2003. Любовь - сущность Христианства. Казань.

Войтенко Т.П. 2010. Постнеклассическая перспектива современной психологии: сопряжение науки и религии. - Консультативная психология и психотерапия. 3 (66): 61-82.

Георгий Максимов, иерей. 2013. Православие и буддизм. М.: Православное миссионерское общество имени прп. Серафима Кожеозерского. 224 с.

Гурий, иеромонах (Егоров). 1909. Нигилистический принцип в буддийской философии и современные течения в ламаизме. Казань: Центр. тип. 24 с.

Дневники св. Николая Японского: в 5 т. СПб.: Гиперион, 2004. 4196 с.

Иерофей (Влахос), митр. 2006. Одна ночь в пустыне Святой горы: беседа с пустынником об Иисусовой молитве. СТСЛ. 136 с.

Избранные труды святителя Николая, Архиепископа Японского. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. 174 с.

Коган И.М. 2010. Трудности и радости диалога. Из опыта работы. - Консультативная психология и психотерапия. 3 (66): 146-164.

Лао-Цзы. 2005. Дао дэ цзин. Перевод Ян Хин-шун. СПб.: «Азбука-классика». 180, [2] с.

Мещеряков В. Глубокое погружение [Электронный ресурс]. - URL: https://www.aferizm.ru/chydesa/ch_meditacia.htm

Роджерс К. Р. 1994. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс». 480 с.

Сравнительное богословие. Книга 6. 2010. Учебное пособие. Прогнозно-

аналитический центр Академии Управления. М.: НОУ Академия Управления. 267 с.

Судзуки Д., Кацуки С. 1993. Дзэн-Буддизм: Основы Дзэн-Буддизма. Практика Дзэн. Бишкек: МП «Одиссей», Гл. ред. КЭ. 672 с.

Торчинов Е.А., 1998. Религии мира: опыт запредельного. Психотехники и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». 384 с.

Феофан Затворник, свт. 1991. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Ленинград. 288 с.

Флоренская Т.А. 2001. Диалог в практической психологии. Наука о душе. М.: Владос. 208 с.

Флоренская Т.А. 1991. Диалог о воспитании и здоровье: духовно-ориентированная психотерапия. - Духовно-нравственное воспитание. 3: 1-73.

Флоренская Т.А. 2004. Мир дома твоего. Человек в решении жизненных проблем. М.: Русский Хронографъ. 480 с.

Archimandrite Zacharias 2008. The Hidden Man of the Heart (1 Peter 3:4): The Cultivation of the Heart in Orthodox Christian Anthropology. Published by Mount Thabor Publishing. 203 p.

Поступила / Received: 10.06.2022
Принята / Accepted: 05.07.2022

О ЖУРНАЛЕ

Гуманитарное пространство (Гуманитарное пространство. Международный альманах = Humanity space. International almanac) издается с 2012 года. Публикует статьи, являющиеся результатом научных исследований. К печати принимаются оригинальные исследования, содержащие новые, ранее не публиковавшиеся результаты, обзоры, аналитические и концептуальные разработки по конкретным проблемам гуманитарных, и естественнонаучных наук.

Издание зарегистрировано в Международном Центре ISSN в Париже (идентификационный номер печатной версии: ISSN 2226-0773).

Выходит 4 номера в год, а так же дополнения в виде приложения к журналу.

Альманах представлен во многих базах данных и каталогах: Zoological Record (Web of Science), ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Index Copernicus International, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Интеллектуальная система тематического исследования наукометрических данных (ИСТИНА), Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинкаи (Cyberleninka) и др.

В связи с Федеральным законом от 29 декабря 1994 г. № 77-ФЗ «Об обязательном экземпляре документов», экземпляры сдаются в «Российскую книжную палату / филиал ИТАР-ТАСС». Один экземпляр, остается в «РКП / филиал ИТАР-ТАСС», который является единственным источником Государственной регистрации отечественных произведений печати и отражения их в государственных библиографических указателях.

Издание поступает в основные фондодержатели РФ, перечень которых утвержден в законодательном порядке в соответствии с приказом Министерства культуры Российской Федерации от 29 сентября 2009 г. № 675 г. Москва «Об утверждении перечней библиотечно-информационных организаций, получающих обязательный федеральный экземпляр документов».

Осуществляется дополнительная адресная рассылка по территории РФ и Зарубежью.

ABOUT THE JOURNAL

Humanity space (Гуманитарное пространство. Международный альманах = Humanity space. International almanac) has been published since 2012. In it there are published the articles that are the scientific researches' results. Texts could be original research, containing new, previously unpublished results, surveys, analytical and conceptual manuscripts on specific issues of the humanities, natural and medical sciences.

Publication is registered in the ISSN International Centre in Paris (identification number printed version: ISSN 2226-0773).

The journal is published 4 issues per year, as well as additions to an annex to the journal.

Almanac is presented in many databases and directories: Zoological Record (Web of Science), ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Index Copernicus International, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Intellectual System of the Thematic Research of Scientific Metric Data (ISTINA), Russian Science Citation Index (RSCI), Cyberleninka etc.

In connection with the Federal Law of December 29, 1994 No 77-FZ "On Obligatory Copy of Documents", copies shall be in "Russian Book Chamber / Branch ITAR-TASS". One copy remains in "Russian Book Chamber / Branch ITAR-TASS" which is the only source of state registration of Russian printed publications, and their reflection in the state bibliographies.

The publication goes to major holders of the Russian Federation, the list of which is approved by law in accordance with the order of the Ministry of Culture of the Russian Federation dated 29 September 2009 Moscow No 675 "On approval of the lists of library and information organizations receiving federal mandatory copy of the documents".

It is performed additional mailing in the Russian Federation and abroad.

Содержание // Contents

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ НАУКИ / PEDAGOGICAL SCIENCES

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ / PHILOSOPHICAL SCIENCES

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ / HISTORICAL SCIENCES